

RheinReden 2019

RheinReden 2019

Melanchthon-Akademie

... im Fluss

Rheinisches Strandgut
zum Karl Barth-Jahr
für Marten Marquardt zum 75. Geburtstag



**Melanchthon
Akademie**

Bildungsangebote zwischen
Himmel und Erde

RheinReden

Texte aus der Melanchthon-Akademie
des Evangelischen Kirchenverbandes Köln und Region
Ausgabe 2019
Kartäuserwall 24b
50678 Köln
Tel. 0221/931803-0
Fax 0221/931803-20
Email info@melanchthon-akademie.de
Web www.melanchthon-akademie.de

Verantwortlich für diese Ausgabe:

Dr. Martin Bock

Redaktion:

Dr. Martin Bock, Katrin Tölle

Layout & Satz:

Matthias Frank

Druck: Druckerei Schüller, Köln

... im Fluss.

Rheinisches Strand-Gut zum Karl Barth-Jahr
für Marten Marquardt zum 75. Geburtstag

Eine Veröffentlichung der
Melanchthon-Akademie Köln

Vorwort	5
 Lernen: Rhein und Jordan	
Ulrike Gebhardt: Und nun ein Karl-Barth-Jahr? Eine kleine Ermutigung für etwas jubiläumsmüde Gemeinden	11
Andreas Pangritz: Zum Stand des jüdisch-christlichen Dialogs heute	15
Barbara Rudolph: Karl Barths Theologie als Lebensbegleiterin	21
Rainer Stuhlmann: „Christus allein“ oder „die Christusfrage offen halten“	31
 Gehen: Kölnisch Wasser	
Martin Bock: „Und ich habe nichts anderes gedacht, als dass meine Gebeine einmal am Rhein begraben werden.“ Ein theologischer Spaziergang mit Karl Barth durch Köln	41
Dorothee Schaper: Weitergegangen, weitergedacht. Eine Flaschenpost von Köln nach Basel	63
 Bezeugen: Christen- und Bürgergemeinde	
Johannes Voigtländer: Gott ehren im theologischen Verständnis Huldrych Zwinglis	75
Gerhard Wenzel: Die Kreuzestheologie Martin Luthers und die theologische Religionskritik Karl Barths als Standortbestimmungen einer kritischen (Kirchen-)Geschichtsschreibung	87
Hans Theodor Goebel: Der Christ in der Gesellschaft. Ein Gang durch Karl Barths Tambacher Vortrag	109
Gerda E. H. Koch: Karl Barth – ein unbequemer Zeuge seiner Zeit und ein Beispiel für Zivilcourage?	121
Christian Link: Von Gott reden! Was wir zu sagen haben	137
 Auslegen: Wort Gottes	
Ulrich Berzbach: „... der nicht ging im Rat von Frevlern“ (Ps 1,1). Lebenslanges Lernen als Wegweisung	151
Volker Haarmann: Judas Ischarioth, Karl Barth und Amos Oz	165
Jörg Heimbach: „Text und Krise“. Auf der Suche nach Worten für das, was passiert, wenn das Wort Gottes Menschen trifft ...	175
Bertold Klappert: Aber die Finsternis konnte das Licht nicht überwältigen. Predigt über Joh 1,5	181
Tobias Kriener: Predigt über Matthäus 21, 1-10 in der Erlöserkirche zu Jerusalem	197
 Autorinnen und Autoren	204
Bildnachweise	206

Vorwort

Als am Nikolaustag, am 6. Dezember 2018, die Melanchthon-Akademie zusammen mit der Evangelischen Akademie im Rheinland in der Trinitatiskirche das Kölner Karl Barth-Jahr mit einem Streitgespräch zwischen Prof. Cornelia Richter und Prof. Christian Link eröffnete, hatten wir als Veranstalter im Vorfeld etwas Sorge. Werden wir vor weitgehend leeren Reihen sitzen? Karl Barth – wen interessiert das noch? Wir waren unsicher. Nach der langen Reformationsdekade, in Zeiten ausgreifender Strukturdebatten in der Landeskirche und den Kirchengemeinden, im katholischen Köln ...?

Doch wir täuschten uns. Es wurde ein gut besuchter Abend und ein erstaunlich lebendiges Streitgespräch zwischen einer eher „liberalen“ evangelischen Theologin und einem reformierten Theologen mit enger Bindung an die Grundentscheidungen Karl Barths. „Von Gott reden! Karl Barths Ansatz im Widerstreit zum gesellschaftlichen Mainstream“ – so strittig es zwischen den Diskutanten war, ob Karl Barths Theologie *heute* noch fähig und hilfreich ist, Christenmenschen zu ermutigen, sich in gesellschaftliche Debatten einzumischen, so deutlich wurde mir an diesem Abend, dass wir zur *theologischen Auseinandersetzung einladen müssen und können*. Mehr denn je scheint mir unsere Aufgabe zu sein, von den eigenen Wegen und Denkerfahrungen zu erzählen; offenzulegen, wer und was uns theologisch geprägt hat und heute herausfordert; wo uns Gottes Wort mitreißt, wo wir „im Fluss“ sind zwischen den Denkerfahrungen evangelischer und ökumenischer Theologie und dem, was heute Kirche, Kirchengemeinden und Stadt, was heute Menschen in unserer pluralistischen, zum Teil sogar nachchristlich geprägten Gesellschaft beschäftigt.

In diesem Sinne nehmen wir in der Melanchthon-Akademie das Karl Barth-Jahr 2019 als eine wunderbare Gelegenheit zur diskursiven theologischen *Standortbestimmung* in „unserer“ rheinischen Kirche, mit der Karl Barth nicht zuletzt in seinen Bonner Jahren, durch sein Eintreten für die Bekennende Kirche und die Barmer Erklärung, eine echte Geschichte und Wirkungsgeschichte hat, und in der so lebendigen wie geschichtsträchtigen Stadt Köln, wahr. Wenn ich nach erst drei Monaten Karl Barth-Jahr die Zeichen der Zeit im theologischen Blätterwald richtig deute, gibt es auch über Köln hinaus muntere Debatten

„mit offenem Visier“, die dafür sorgen, dass die „Deutung Karl Barths ... nicht in Stereotypen von gestern“ versackt, wie es die jüngste Barth-Biografin Christiane Tietz zu Recht einfordert.¹

Wir haben deshalb mitten *im ansteigenden Fluss(pegel)* des Barth-Jahres und nicht erst zum Ende des Jahres die erstbeste Gelegenheit ergriffen, rheinische Theologinnen und Theologen, GemeindepfarrerInnen, Pädagoginnen und Judaisten aus Schule, Erwachsenenbildung und Universität zu einer Standortbestimmung einzuladen und sie zu fragen: Was hat *mich* an Karl Barths Theologie geprägt, wo wird sie mir als PfarrerIn und in kirchenleitender Rolle zur Lebensbegleiterin, wo wirft Barths Theologie, sein kirchenpolitisches Wirken, sein politisches Engagement, ein kritisch-polemische Licht auf das, was in Kirche und Gesellschaft, mit theologischem Verstand und Zivilcourage, unbedingt gesagt werden muss, aber vielleicht aus dem Blick geraten ist?

Die Melanchthon-Akademie in Köln, im „rheinischen Jerusalem“, in das Juden und Christen vor mehr als 1700 Jahren eingewandert sind und seitdem immer aufs Neue Fuß fassen, versteht sich weiterhin als ein reformatorischer Ort des Dialoges: zwischen Christen- und Bürgergemeinde, zwischen den christlichen Konfessionen, zwischen Christen, Juden und Muslimen. Daher ist unser Blick auf Karl Barths Theologie kein enzyklopädischer, sondern ein interessegeleiteter. Wir fragen, wo Barths Theologie zum eigenen Weiterdenken, zum Mitgehen und Mitdenken mit all‘ denen anregt, die auch von Gottes Wort berührt, zu seiner Auslegung beauftragt, zu seinem Anspruch herausgefordert sind. So entschlossen wir deshalb als evangelische Stadtakademie Barths Theologie kontextualisieren, so bleibt dies natürlich eine strittige und umstrittene Angelegenheit – aber ist dies ein Schade? Mehr und mehr leuchtet mir Thomas Bauer‘ scharfe Analyse der „Vereinseitigung der Welt“² und des Verlustes an welterschließender Vielfalt ein. Karl Barth hat vor 100 Jahren den Finger in die Wunde gelegt, als er den Rückbezug auf den kulturellen Allgemeinplatz „Religion“ als falsche Vereinseitigung der Welt offenlegte und für einen ganz anderen – ich meine vielfältigen - Diskurs über Religion(en) und Kultur(en) plädierte.

Für dieses besondere RheinReden-Heft zu Beginn des Barth-Jahres

2019 gibt es einen weiteren Anlass: Marten Marquardt, langjähriger Leiter der Melanchthon-Akademie von 1993 – 2008, feiert am 3. März 2019 seinen 75. Geburtstag. Alle Autorinnen und Autoren dieses Heftes möchten *ihn* persönlich mit ihrem Beitrag würdigen und ihm für seine pointierte und streitbare theologische Weggemeinschaft von Herzen danken. Karl Barths Theologie spielt für Marten Marquardts eigene theologische Urteilsbildung und sein Engagement im christlich-jüdischen Dialog im Rahmen der Akademiearbeit und in der rheinischen Kirche eine zentrale Rolle – Marquardts jüngster Beitrag im Karl Barth-Magazin „Eine geradezu dämonische Verrücktheit. Karl Barths theologische Diagnose des Antisemitismus“³ bringt dies auf einen leider sehr aktuellen Punkt.

Ganz persönlich danke ich meinem Vorgänger Marten Marquardt sehr herzlich für das stete „im Fluss“-Sein des theologischen Gesprächs, das wir weiterhin miteinander pflegen, für die Bereitschaft, hin und wieder gerne bei Tagungen mitzuwirken und für seinen wichtigen Beitrag für die Melanchthon-Akademie, auf dass sie auch weiterhin *am Fluss im Fluss* sein darf.

Matthias Frank und Katrin Tölle ist für die technische Erstellung und redaktionelle Begleitung des Heftes in sehr kurzer Zeit zu danken.

Köln, am 3. März 2019

Dr. Martin Bock

1) Debatte mit offenem Visier, in: Zeitzeichen 2/2019, 44-46.

2) Vgl. Thomas Bauer, Die Vereinseitigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018.

3) In: Gott trifft Mensch. Karl Barth-Magazin 2019, Hannover 2018, 26-28.

Lernen: Rhein und Jordan

Und nun ein Karl-Barth-Jahr?

Eine kleine Ermutigung für etwas jubiläumsmüde Gemeinden

Von Ulrike Gebhardt

Nach dem großen Reformationsjubiläum und dem Gedenken an Friedensschlüsse trägt das - zumindest in der Kirche wahrgenommene - Jubiläum 2019 einen Namen: Karl-Barth-Jahr.

Einer gewissen Ironie entbehrt dies nicht. Gerade Professor in Göttingen geworden, beschreibt Karl Barth in einer Predigt im November 1921 die Aufgabe der Theologie. Sie sei „in ihrem Wesen die Flucht von allen menschlichen Namen... zum offenbaren Namen des Herrn. Von *ihm* zu wissen, das ist ihre ›Wissenschaftlichkeit‹.“¹

Karl Barth genoss es sicher auch, dass Menschen aus der weltweiten Ökumene, junge Studierende und viele andere das Gespräch mit ihm suchten. Er selbst ging bis ins hohe Alter auf neue Gesprächspartner zu. Zugleich konnte er selbstbewusst bis schroff gegenüber Kollegen sein. Manchmal war er wohl auch selbstzweifelnd und immer wieder selbstironisch. So schreibt er z.B. an Carl Zuckmayer über den Brief eines Bewunderers: „In der Großaufnahme meiner Person und des angeblich von mir ausgehenden Geisteslichtes, in der er mich sieht und darstellt, kann ich mich freilich kaum wiedererkennen. Aber er hat es offenbar gut gemeint.“² Als er wenige Monate vor seinem Tod zu einem assoziierten Mitglied einer der Akademien des Institut de France erhoben wird, schreibt er an Zuckmayer: „Mein Lebensgefühl hat sich durch diese Erhöhung in keiner Weise verändert. Und auch mein Darm und meine Blase, dieses unwürdige Geschwisterpaar, haben in ihren Gesprächen untereinander nicht die geringste Notiz davon genommen.“³

So ist es sicher kein Zufall, dass eine begonnene Selbstbiographie nie über Urahnungen hinauskam⁴, da die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils ihn mehr fesselten.

1) Zitiert nach Eberhard Busch: Karl Barths Lebenslauf, München 1978/3, 140.

2) Carl Zuckmayer; Karl Barth: Späte Freundschaft in Briefen, Zürich 1995/10, 25-26.

3) Ebd., 55.

4) Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik (KD)IV/4, Zürich 1967 S.VIII.

Eine allzu ehrfurchtsvolle Würdigung wird diesem evangelischen Theologen, wie er selbst gern sein Wirken zusammenfasste, nicht gerecht.

Sollten wir uns also besonders mit Karl Barths Römerbrief beschäftigen? Dass das Karl-Barth-Jahr auch an dessen 1. Auflage 1919 erinnern will, ist vielleicht verständlich, hat dieses Buch doch Theologiegeschichte geschrieben und dazu beigetragen, seinen Autor weltbekannt zu machen. Doch wie Bemerkungen und auch immer noch unermüdlich erzählte Witze mancher heutiger Theologinnen und Theologen vermuten lassen, missverstehen sie Karl Barth so, wie er sich von einigen seiner Kollegen missverstanden fühlte: „wie wenn ich seit 1920 geschlafen hätte.“⁵

Dabei schreibt Barth schon 1922 im Vorwort zur 3. Auflage des Römerbriefes⁶: „Dass eines Tages die Notwendigkeit eintreten könnte, Alles noch einmal ganz anders zu sagen, das ist zu befürchten oder zu hoffen.“

„Alles noch einmal ganz anders sagen“, – das hat sein Werk vielleicht ausufern lassen. Aber es verleiht diesem Denken über die Jahrzehnte auch eine erstaunliche Frische. Über in sich abgeschlossene Gedankengebäude, die ihm gelegentlich unterstellt werden, bemerkt er selbstkritisch und selbstbewusst: „Wie oft bin ich in den letzten Jahren nach dem Verbleib der einst angekündigten restlichen Teile der «Kirchlichen Dogmatik» gefragt worden!... Etliche unter den Fragenden pflege ich dann wohl mit der Gegenfrage in Verlegenheit zu setzen: ob, in welchem Umfang und in welcher Aufmerksamkeit sie wohl das schon vorliegende Material gelesen und verarbeitet haben möchten?... Wieder Andere erinnerte ich... endlich daran, daß «Vollkommenheit» nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern doch auch nach «Kirchliche Dogmatik» II/I der Inbegriff der Eigenschaften Gottes und also in einem menschlichen Werk besser nicht anzustreben und zu imitieren sei.“⁷

Natürlich war Karl Barth nicht nur ein seine Zeit prägender Denker, sondern ist auch von seiner Zeit geprägt. „Eine unendliche Geschichte wäre keine Geschichte. Die Herrschaft, unter der wir leben, und die Einmaligkeit, die eben sie unserem Leben gibt, sorgt vielmehr dafür, daß es eine wirkliche, nämlich eine *anfangende* und *endende* Geschich-

te bleibt.“⁸

Doch wir können von Karl Barth lernen, das theologische Gespräch auch über die Generationen nicht abreißen zu lassen. So schreibt er 1968 in seinem Nachwort zu einer Schleiermacher-Auswahl: „Es kann aufgefallen sein, daß ich mich in der Sache mit Schleiermacher nicht einzig erklärt habe... „bessere Belehrung“ vorbehalten. Man hört da mit Recht so etwas wie einen Vorbehalt, eine gewisse Unsicherheit. Die Türe ist in der Tat nicht ins Schloß gefallen. Ich bin in der Tat auf diesen Tag nicht einfach fertig mit ihm.“⁹

In diesem theologischen Gespräch ist auch Karl Barth ein fulminanter, immer wieder überraschender Gesprächspartner, mit dem man nicht einfach fertig ist.

Er selbst bemerkt in schweren Zeiten: „Weiß ich nicht um das Mißverhältnis zwischen dem, was Aller Köpfe und Herzen erfüllt und dem, was ich auf diesen Blättern als aufregend und wichtig dartun möchte?“ Doch er bleibt in der theologischen Arbeit, „Weil ich die Erfahrung gemacht habe, daß „man“ (jenes von vielen Kirchenmännern und Theologen so sehr respektierte!) letzten Endes dann und erst dann wieder mit uns rechnet, wenn wir ein wenig unbekümmert um das, was „man“ von uns erwartet, tun, was nun eben *uns* aufgetragen ist.“¹⁰

Und was uns aufgetragen ist, ist eben kein Monolog, sondern ein Gespräch zur Sache in möglichst bunter Runde. Karl Barth ist da sicher nicht immer ein einfacher, aber fast immer ein anregender Gesprächspartner, der uns auch schon einmal den Spiegel vorhält: „im Studium der Theologie dürfen und sollen die von rechts und die von links her allzu munteren und naiven Geister immer neu die Entdeckung machen, daß in dieser Sache Alles doch noch ein wenig komplizierter ist, als sie es gerne haben möchten – die allzu schwermütig und spitzfindig intellektuellen Geister aber (auch sie immer neu!) die Entdeckung, daß da Alles auch wieder sehr viel einfacher ist, als sie es mit tiefgefurchten Stirnen meinen sehen zu müssen.“¹¹

8) Barth, Karl: KD III/3, Zürich 1961/2, 264.

9) Schleiermacher, Friedrich: [Sammlung] Schleiermacher-Auswahl (Heinz Bolli). Nachwort von Karl Barth, Gütersloh 1980/2, 307.

10) Barth, Karl: KD I/1, Zürich 1964/8, XI-XII.

11) Barth, Karl: Einführung in die evangelische Theologie, Gütersloh 1980/3, 142.

5) Busch, 453.

6) Barth, Karl: Der Römerbrief, Zürich 1947/8, XIX.

7) Barth, Karl: KD IV/4, VII.

Wem das lebendige Gespräch in der Kirche am Herzen liegt, findet in dem Werk Karl Barths reichlich Gesprächsstoff. Und zugleich ist es ja auch uns aufgetragen, im Gespräch über die Generationen und miteinander „Alles noch einmal ganz anders zu sagen.“

Denn „Gerade die Frage nach Gott kann nicht abreißen, nicht aufhören, nicht erledigt werden... [Wir] können nie fertig werden mit ihm und können es doch nicht lassen, immer neu mit ihm anzufangen.“¹²

Zum Stand des jüdisch-christlichen Dialogs heute

Von Andreas Pangritz

Rückblick und Ausblick – Licht und Schatten¹

Vor über vierzig Jahren, am 15. November 1976, kam der Ausschuss „Christen und Juden“ der Evangelischen Kirche im Rheinland zu seiner konstituierenden Sitzung in Düsseldorf zusammen; unter den 22 Mitgliedern waren auch vier Juden, darunter der Rabbiner Yehuda Aschkenasy (Hilversum) und die Politologin Edna Brocke (damals Regensburg). In den ersten Sitzungen wurde insbesondere von den jüdischen Mitgliedern auf die Unvereinbarkeit der Begriffe „Dialog“ und „Mission“ hingewiesen; keinesfalls könnten „Mission und Dialog“ als „zwei Dimensionen des einen christlichen Zeugnisses“ gegenüber den Juden gelten, wie dies in der EKD-Studie „Christen und Juden“ von 1975 behauptet wurde. „Der Missionsbefehl nach Mt 28,19 richte sich an die ‚gojim‘ und nicht an Israel.“²

Nach langwierigen, durchaus kontroversen Diskussionen wurde schließlich auf der sechsten Sitzung am 13. Februar 1978 ein von Heinz Kremers entworfener Text verabschiedet, der eine Absage an die Judenmission beinhaltete: „Die bleibende Berufung Israels verbietet es der Kirche, ihr Zeugnis ihm gegenüber in derselben Weise wie ihre Sendung (Mission) zu allen andern Völkern zu verstehen.“³ Die Formulierung stellte einen Kompromiss dar, der in ähnlicher Form dann auch Eingang in den Synodalbeschluss *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* vom 11. Januar 1980 gefunden hat. Er hat in der Folgezeit jedoch Anlass zu einander widersprechenden Interpretationen gegeben. Während die einen darin geradezu die „Magna Charta“ der Judenmission sahen (Arnulf Baumann), betonten die anderen, es handle sich hier um eine Absage an die Judenmission. Im Dezember 2008 sah sich die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland

1) Impulsreferat auf der Tagung der Synodalbeauftragten für das christlich-jüdische Gespräch sowie der Fachgruppe „Christen und Juden“ der Evangelischen Kirche im Rheinland, Wuppertal, 01.04.2017 (leicht überarbeitete Fassung).

2) Christoph M. Raisig, Wege der Erneuerung. Christen und Juden: Der Rheinische Synodalbeschluss von 1980, Potsdam 2002, 135f.

3) Christoph M. Raisig, a.a.O., 152f.

12) Busch, 136.

veranlasst, nach Vorarbeit durch den Ausschuss „Christen und Juden“ eine Stellungnahme unter dem Titel *Absage an Begriff und Sache der Judenmission* zu verabschieden, um die Intention des Synodalbeschlusses zu erläutern und zu verdeutlichen.⁴

Blickt man zurück auf die Entwicklung des jüdisch-christlichen Dialogs seit der Verabschiedung der Synodalerklärung, dann wird man nicht behaupten können, dass auf vierzig Jahre Wüstenwanderung der Einzug ins Gelobte Land erfolgt sei. Vielmehr sind zwar Erfolge zu verzeichnen; diesen stehen aber auch Rückschritte gegenüber.

Erfolge sehe ich vor allem auf der kirchlich-institutionellen Ebene. Der Rheinische Synodalbeschluss von 1980 ist zum Anstoß geworden für ähnlich lautende Erklärungen fast aller Landeskirchen. Aussagen über die bleibende Verbundenheit von Christen und Juden sind in die Kirchenordnung einiger Landeskirchen aufgenommen worden. In diesem Fall ging die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau voran, die den Grundartikel ihrer Kirchenordnung am 3. Dezember 1991 um den folgenden Satz ergänzte: „Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen, bezeugt sie [die EKH] neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen.“⁵ Die Evangelische Kirche im Rheinland zog am 11. Januar 1996 mit einer ähnlichen Ergänzung ihres Grundartikels nach.

Zu den Erfolgen würde ich die Kundgebung „... der Treue hält ewiglich“ der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 9. November 2016 in Magdeburg zählen, in der die Absage an die Judenmission und die Dankbarkeit für „vielfältige Formen der Begegnung von Christen und Juden“ ausdrücklich betont wird. Dort heißt es im Blick auf „durch solche Begegnungen eröffnete Lernwege“: „Diese bereichern uns. Sie helfen uns, die religiöse Eigenständigkeit des Judentums zu achten und den eigenen Glauben besser zu verstehen [...]. In der Begegnung mit jüdischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern

haben wir gelernt, einander gleichberechtigt wahrzunehmen, im Dialog aufeinander zu hören und unsere jeweiligen Glaubenserfahrungen und Lebensformen ins Gespräch zu bringen.“⁶

Als ein hoffnungsvolles Zeichen würde ich aber auch die Tatsache benennen wollen, dass Veränderungen der kirchlichen Lehre in Bezug auf das Judentum auch von jüdischer Seite wahrgenommen und entsprechend gewürdigt worden sind: Nachdem im Jahr 2000 mit der Erklärung *Dabru emet* des „National Jewish Scholars Project“ überwiegend liberale jüdische Gelehrte sich anerkennend im Blick auf neuere Entwicklungen im Christentum geäußert hatten,⁷ haben sich am 3. Dezember 2015 aus Anlass des 50. Jahrestages der vatikanischen Erklärung *Nostra Aetate* auch orthodoxe Rabbiner mit der bedeutsamen Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* zu Wort gemeldet, um den Weg „hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen“ zu beschreiben. Hier heißt es in These 5, dass „Juden und Christen viel mehr gemeinsam“ haben, „als was uns trennt“.⁸

Aber es gibt auch Schatten: Schatten sehe ich in der allgemeinen Stimmung im Kirchenvolk. Hierzu zunächst ein paar subjektive Eindrücke, bei denen ich nicht beurteilen kann, wie repräsentativ sie sind. In Gesprächen mit kirchlichen Praktikern nehme ich zunehmend so etwas wie ein schlechtes Gewissen darüber wahr, dass die Rheinische Kirche 1980 vorangegangen ist. Zwar dürfte der damalige Synodalbeschluss im wesentlichen auch heute noch eine Mehrheit finden; nicht sicher bin ich aber, ob dies auch für den Satz von der „Einsicht“ gilt, „daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind“. Über politische Einschätzungen in diesem Zusammenhang mag man sich trefflich

4) Es folgte im März 2009 eine noch deutlichere Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken unter dem Titel Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen, so dass man hier tatsächlich von einem ökumenischen Konsens reden kann – jedenfalls, was die offizielle kirchliche Ebene betrifft.

5) Vgl. dazu Andreas Pangritz, Die „bleibende Erwählung der Juden“ und das „Bekenntnis zu Jesus Christus“. Zur Ergänzung des Grundartikels der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in: ders., Vergegnungen, Umbrüche und Aufbrüche. Beiträge zur Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses, Leipzig 2015, 257–271.

6) Evangelische Kirche in Deutschland, „... der Treue hält ewiglich.“ (Psalm 146,6) Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes. Kundgebung der 12. Synode der EKD auf ihrer 3. Tagung, Magdeburg, 9. November 2016.

7) Vgl. National Jewish Scholars Project, *Dabru emet*. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum, 10. September 2000, in: Rainer Kampling u. Michael Weinrich (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 9–12.

8) *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*, 3. Dezember 2015 <www.jewiki.net/wiki/Orthodox_Rabbinic_Statement_on_Christianity>, letzter Zugriff am 22.12.2018.

streiten.⁹ Mir geht es jetzt nur darum, auf die veränderte Stimmungslage gegenüber 1980 hinzuweisen.

Am Rande der Rheinischen Synode 2017 ist mir die Auffassung eines Synodalen zu Ohren gekommen, dass die Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1996, wonach die Kirche „die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält“ bezeugt und „mit Israel [...] auf einen neuen Himmel und eine neue Erde“ hofft,¹⁰ der blödsinnigste Beschluss gewesen sei, den die Synode je gefasst habe. Die Gemeinden hätten ganz andere Sorgen. Dies mag so sein; aber auch diese Aussage erscheint mir symptomatisch für einen Stimmungswandel.

Rückschritte oder zumindest Misserfolge sehe ich aber auch auf der für die Zukunft der Kirche zentralen Ebene der theologischen Ausbildung und Weiterbildung. Zu den praktischen Empfehlungen des Synodalbeschlusses von 1980 gehörte auch der Auftrag an die Kirchenleitung, „dafür zu sorgen, daß das Thema Christen und Juden in der kirchlichen Aus-, Fort- und Weiterbildung angemessen berücksichtigt wird“. Davon ist schon lange kaum mehr etwas wahrzunehmen. Die Synode hielt es damals auch „für wünschenswert, daß an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und an der Gesamthochschule Wuppertal ein regelmäßiger Lehrauftrag mit der Thematik ‚Theologie, Philosophie und Geschichte des Judentums‘ wahrgenommen wird“.¹¹ Auf der homepage der Kirchlichen Hochschule sucht man einen solchen Lehrauftrag heute vergeblich.¹² An der Theologischen Fakultät in Bonn kann

9) Nicht zuletzt angesichts problematischer Entscheidungen der israelischen Regierung, die eine Zwei-Staaten-Lösung immer utopischer erscheinen lassen, stellen sich gerade unter den engagierten Kirchenleuten viele die Frage, ob die Solidarität der Evangelischen Kirche nicht vielmehr den Palästinensern zu gelten habe. So hat sich die Rheinische Synode 2016 sogar veranlasst gesehen, Weltpolitik im Blick auf den Nahen Osten zu machen, indem sie an die Bundesregierung appellierte, einen Staat Palästina anzuerkennen.

10) Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland, Kirchengesetz zur Änderung des Grundartikels der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1996, in: Hans Hermann Henrix u. Wolfgang Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. 2: Dokumente von 1986–2000, Paderborn u. Gütersloh 2001, 743f.

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

12) Immerhin scheint es an der Bergischen Universität laut Internet z. Z. einen Lehrbeauftragten für Judaistik zu geben.

man von dergleichen ohnehin nur träumen. Dabei geht es auch anders, wie die Theologischen Fakultäten in Frankfurt und Mainz zeigen, an denen jeweils eine volle Professur für Judaistik eingerichtet worden ist. Das Rheinland, so muss man wohl sagen, ist hier ins Hintertreffen geraten.

Im Zuge der Sparmaßnahmen der Landeskirche ist auch die Studienleiterstelle an der Evangelischen Akademie im Rheinland, die für den christlich-jüdischen Dialog zuständig war, ersatzlos gestrichen worden. Dem Evangelischen Studienkreis „Kirche und Israel“ im Rheinland und in Westfalen, der jährlich Tagungen zu Themen des christlich-jüdischen Verhältnisses für Theologiestudierende beider Landeskirchen organisiert, fehlt seither der Ansprechpartner an der Evangelischen Akademie, an der ohnehin keine Tagungen mehr durchgeführt werden können.

Im vergangenen Dezember hat an der Evangelischen Akademie zu Berlin eine Tagung stattgefunden, auf der nach dem Stellenwert des christlich-jüdischen Dialogs in der theologischen Ausbildung in Deutschland gefragt wurde – mit einem ernüchternden Ergebnis: Im Zuge der Modularisierung des Theologiestudiums für Pfarr- und Lehramt ist der Bereich Judaistik bzw. jüdisch-christliche Beziehungen weitgehend unter den Tisch gefallen. Am ehesten besteht noch die Möglichkeit, jüdische Themen in Modulen wie „Religions- und Missionswissenschaft bzw. Interkulturelle Theologie“ oder „Interreligiöser Dialog“ unterzubringen. Dies ist zwar besser als nichts, aber es legt doch zugleich das Missverständnis nahe, als handele es sich beim Judentum um eine „Fremdreligion“ wie andere auch; dem entsprechend sind jüdische Themen in solchen Modulen nur eine fakultative Wahlmöglichkeit neben anderen. Das Fazit lautet demnach: „Es besteht [...] ein *Widerspruch* zwischen kirchlichem Selbstverständnis“, wie es in den kirchlichen Verlautbarungen und Ordnungen formuliert ist, „und theologischer Ausbildung in Bezug auf das Verhältnis zum Judentum und den christlich-jüdischen Dialog“.¹³

Alexander Deeg formuliert es drastischer: „Die am 11.10.2008 vom

13) Julia Nikolaus, Marie Hecke u. Bernd Schröder, Christlich-jüdischer Dialog und evangelisch-theologische Ausbildung in Deutschland. Ergebnisse einer Analyse der Studien- und Prüfungsordnungen für das Pfarramts- und Lehramtsstudium in Bezug auf jüdische und/oder jüdisch-christliche Lehrinhalte, 3.

Evangelischen Fakultätentag beschlossene und am 01.10.2009 in Kraft getretene ‚Rahmenordnung für den Studiengang Evangelische Theologie‘ widerspricht grundlegend den jahrzehntelang erarbeiteten Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs, den kirchlichen Erklärungen und Änderungen der Kirchenverfassungen [...]. Man kann Pfarrer oder Pfarrerin werden, ohne mit den Einsichten und Ergebnissen des christlich-jüdischen Gesprächs im Laufe des Studiums in Berührung gekommen zu sein und ohne Kenntnisse der Geschichte des nachbiblischen und gegenwärtigen Judentums erworben zu haben.“¹⁴

Dies ist ein Skandal, wenn man sich mit Deeg klar macht: „Das Judentum steht für Christinnen und Christen nicht einfach neben den anderen Religionen, sondern steht in einer fundamental anderen Beziehung, die in den vergangenen Jahren durch immer neue Familien-Metaphern zum Ausdruck gebracht wurde [...]. Judentum und Christentum sind eine Zwillingsgeburt der Spätantike – und sind durch die Geschichte hindurch auf vielfältige, teilweise fruchtbare, viel häufiger aber hoch-problematische Weise aufeinander bezogen.“¹⁵ Aus dieser Erkenntnis ist endlich auch in der theologischen Ausbildung die Konsequenz zu ziehen. Eine evangelische Theologie, die ausklammert, was Karl Barth die „große ökumenische Frage“ genannt hat,¹⁶ nämlich das christlich-jüdische Verhältnis, kann nicht beanspruchen, wissenschaftlich genannt zu werden.

14) Alexander Deeg, Judentum und ‚Christlich-Jüdisches‘ in der theologischen Ausbildung oder: Die Frage nach der Einzigartigkeit des christlich-jüdischen Verhältnisses als Grundfrage und die Folgen für die Ausbildungspraxis. Statement, Berlin, 05.12.2016, 2.

15) Alexander Deeg, a.a.O., 1.

16) Karl Barth (1966): „[...] wir sollen nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum“ (zit. nach: Hans Hermann Henrix, Ökumenische Theologie und Judentum, in: Freiburger Rundbrief 27 [1976], 27). Vgl. Manuel Goldmann, Die große ökumenische Frage. Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel, Neukirchen-Vluyn 1997.

Karl Barths Theologie als Lebensbegleiterin¹

Von Barbara Rudolph

„Ich war immer wieder erstaunt, dass Sie trotz so viel Theologie ein so klares Gespür für die richtigen Entscheidungen hatten.“ sagt der alte Niemöller zum alten Karl Barth. Darauf kontert Barth: „Ich war immer erstaunt, dass Sie mit so wenig Theologie die richtigen Entscheidungen getroffen haben.“²:

Diese Geschichte ist für mich lebensprägend geworden, das Augenzwinkern zweier Theologen über so viel Gemeinsamkeit angesichts unterschiedlicher Lebenswege.

In kirchlicher und auch kirchenleitender Verantwortung waren und sind beide Theologen inspirierend. Niemöller als Verantwortlicher in seiner Kirche mit Menschen- und Gemeindenähe und seinem lebenspraktischen gesellschaftlichen Engagement, Barths Theologie, deren Hauptwerk nicht umsonst „*Kirchliche Dogmatik*“ heißt, als theologische Begleiterin im Studium, der Ausbildung, der kirchlichen Arbeit und nicht zuletzt des Glaubens.

Theologie und Lebensnähe

Theologie als Lebensbegleiterin: Als ein befreundeter Theologieprofessor ein Jahr nach Antritt meiner 1. Pfarrstelle mich im Pfarrhaus besuchte und sich von der neuen und noch ungewohnten Gemeindearbeit berichten ließ, nebenbei aber durchaus neugierig fragte: „Und was machst Du zurzeit theologisch?“, da saß die Frage tief. Eine Theologie, die 5 bis 7 Jahre gelernt und für den Rest des Lebens angewandt wird,

1) Dieser Beitrag ist bewusst eine persönlich gehaltene Reflexion, die aber zugleich Parallelen mit anderen rheinischen Pfarrbiographien aufweist: Barths Kirchliche Dogmatik in Hannelotte Reiffens Wohnzimmer in Bonn gelesen, seine Theologie studiert bei Professoren wie W. Kreck, E. Busch, J. Kraus, im Vikariat, im Theologischen Ausschuss der EKdR und den Kreis- und Landessynoden vertieft, in Seelsorgegesprächen und Diskussionen auf Jugendfreizeiten praktiziert - ist die Theologie Karl Barths eine tatsächliche Lebensbegleiterin geworden.

2) Da die meisten Anekdoten zu Barth „frei-schwebend“ erzählt werden, habe ich mich nicht um eine Quellenangabe bemüht, möglicherweise gibt es auch jeweils andere Varianten. Im Kern treffen sie die Aussage, um die es geht.

kam für ihn nicht in Frage. Seine Nachfrage jedenfalls hat dazu geführt, dass mich die Verpflichtung, theologisch zu arbeiten, im Pfarramt begleitet hat. Barths Theologie hat es mir leicht gemacht. Ihre Lebensnähe konnte die Gemeindegarbeit bereichern und vertiefen.

Gerade in Gottesdiensten spüre ich bis heute, wenn sich Gemeinden und ihre Pfarrerinnen und Pfarrer mit theologischen Neuerkenntnissen auseinandersetzen, Umbrüche erleben, theologische Horizonterweiterungen riskieren. Karl Barths Weitschweifigkeit in seiner Kirchlichen Dogmatik mit seinen dogmengeschichtlichen und exegetischen Exkursen hat für mich dabei nichts Abschreckendes - im Gegenteil: Neue Erkenntnisse in Verantwortung und Redlichkeit gegenüber der Theologiegeschichte und Bibelkunde zu gewinnen, und zunächst gründlich zu verstehen, was andere vor mir gedacht haben, schützt vor Oberflächlichkeit und erzieht zu einer gewissen Demut. Wenn dann doch, wie es z.B. die rheinische Synode 1980 getan hat, „Umkehr und Erneuerung“ der Kirchen- und Theologiegeschichte im Verhältnis von Christen und Juden angesagt ist, dann geschieht das aus einer gründlichen theologischen Arbeit heraus, die, wenn sie richtig eingeschätzt wird, in der Aufarbeitung und Wahrnehmung der jüdischen Tradition gerade erst begonnen hat.

Geodätische Messpunkte

Manche der theologischen Grundentscheidungen in Barths Werk sind wie geodätische Messpunkte, in unbekannten und unbequemen Situationen, in neuen theologischen Herausforderungen hilfreiche Markierungspunkte, von denen aus die kirchliche Landschaft und die geopolitische Lage jeweils neu vermessen werden können. Natürlich gibt es Klischees von Barth, Verkürzungen und auch berechtigte und weniger berechtigte Abgrenzungen (Gender-Gerechtigkeit z.B. ist bei ihm „wenig“ zu finden). Das hindert aber nicht, seine Theologie als Handwerkszeug für die Verkündigung und Seelsorge immer wieder zu Rate zu ziehen.

Da hilft sicher eine weitere Anekdote von Barth: „Wenn Sie einmal einen Barthianer treffen, richten Sie ihm aus, ich bin keiner.“ In dieser Freiheit mit der Barth'schen Theologie Gemeinde- und Kirchenarbeit,

Lebensverantwortung und gesellschaftliche Herausforderungen anzugehen, hat eine Generation von Pfarrern und Pfarrerinnen, aber eben nicht nur, sondern auch von Presbyterinnen und Presbytern, Politikern und Juristinnen, Lehrern und Journalistinnen geprägt. Barths Theologie war besonders dafür geeignet, Theologie für Nicht-Theologen zu ermöglichen.

Am deutlichsten wird das bei der Barmer Theologischen Erklärung³, die fast eher mit ihren Verwerfungssätzen als mit ihren Thesen das Selbstbewusstsein der Gemeindeglieder gestärkt hat, eigene theologische Urteilsbildung vorzunehmen. „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch ... ist, so ... ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben. ... Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus ... zu eigen wären (BTE II). Das hatte in der konkreten Situation 1934 zu klaren politischen Entscheidungen aufgrund einer klaren christologischen Zentrierung geführt.

Im späteren Gemeindeleben, das von der Bekennenden Kirche geprägt war, begegneten mir lange nach Ende des Krieges immer wieder selbstbewusste Presbyterinnen, entscheidungsfähige Kirchmeister und kundige Gottesdienstbesucher, die den „kräftigen Anspruch auf das ganze Leben“ selbstverständlich lebten. Eine von Barth geprägte Gemeindegtheologie gibt Christinnen und Christen Orientierung, um die man durchaus streiten kann, die aber theologisch durchdacht ist.

Aussagen wie „Jesus Christus ist *das eine* Wort“, „Evangelium und Gesetz“ (statt Gesetz und Evangelium), „Gott, der ganz andere“, „Nicht der Mensch erkennt Gott sondern Gott gibt sich zu erkennen“ haben nicht nur theologische, sondern auch seelsorgliche Tragweite, gerade für Menschen in der Gemeinde - vom Konfirmandenunterricht bis zur Trauerseelsorge, von den „religiös Unmusikalischen“ bis zu den Suchenden und Gleichgültigen. Die Aufgabe einer Gemeinde-Theologie, der sich Barth gestellt hat, ist angesichts einer säkularer werdenden Gesellschaft (einschließlich der Gemeindeglieder) dringlicher denn je.

In der Auseinandersetzung um politische Positionierungen wie die Friedensfrage in den 80er Jahren und die Asylfrage in den 90er Jahren, in der weltweiten Ökumene genauso wie im Gespräch mit der katholischen Gemeinde vor Ort waren die klaren auf Christus bezogenen

³) Die Barmer Theologische Erklärung findet sich z.B. für alle Gemeindeglieder zugänglich im Evangelischen Gesangbuch, Ausgabe für die EKIR u.a., Nr. 858, 1377ff.

Markierungspunkte für die Gemeindearbeit verlässlich und nachvollziehbar. Barths theologischer Zugang über die „Person“ Jesus Christus verhindert bei aller theologischen Klarheit eine „Prinzipien“-Frömmigkeit. Und die Markierungspunkte der Barthschen Theologie sind ebenso eine hilfreiche Korrektur für die Pfarrerin, die das Wort Gottes verkündigen soll, es aber nicht kann - und um beides, das Sollen und Nicht-Können wissen und damit Gott die Ehre geben soll.⁴

„Nein“

Zunächst fasziniert hat mich allerdings das freche und disharmonische Element in der Theologie Barths. So wie die Verwerfungssätze der Barmer Theologischen Erklärung besonders provokant sind, so begegnet die Theologie Barths in besonderer Weise als Absage an falsche theologische Wege. Wie oft endet einer der langen kirchengeschichtlichen Exkurse in der kirchlichen Dogmatik mit dem Aufzeigen von Irrwegen - zunächst in die eine, dann in die andere Richtung, um dann den schmalen Grad der theologischen Grundentscheidung aufzuzeigen, die es zu treffen gilt.⁵

Eindrücklich ist die kleine Schrift von Karl Barth zur theologischen Entwicklung Emil Brunners mit dem bezeichnenden Titel „Nein“⁶. Wer weiß, dass Barths Theologie seinen Anfang genommen hat in der Auseinandersetzung mit der Katastrophe des 1. Weltkrieges und dem Versagen auch der protestantischen Theologie, den wundert es nicht, dass Barths Nein so entschieden ausfällt. Ein „sowohl als auch“ lehnte er als Bindestrich-Theologie ab: liberal-protestantisch, kultur-protestantisch, national-protestantisch waren Verbindungen aus dem 19. Jahrhundert, die er konfrontierte mit dem Anderssein Gottes, die nicht beliebig mit anderen Weltanschauungen zu kombinieren seien. Dieses Nein wurde umso stärker, als der Nationalsozialismus und der 2. Weltkrieg die Kirche nochmals und noch schärfer herausforderten.

4) Vgl. Karl Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Jürgen Moltmann (Hg), Anfänge der Dialektischen Theologie, München 1977, 199.

5) Am eindrucklichsten ist es m.E. in der Prädestinationslehre (KDII/2, z.B. im dogmengeschichtlichen Exkurs zur Begründung der Prädestinationslehre, 64-82.

6) Karl Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, Theologische Existenz heute 14, München 1934.

Die frühen theologischen Begegnungen mit Karl Barth sind in meiner Erinnerung darum solche klaren Absagen: eben gegen Bindestrich-Theologien - gegen die Natürliche Theologie - gegen einen Anknüpfungspunkt im Menschen für das Handeln Gottes - Als 1983 beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover ein lila Tuch mit dem Aufdruck „Nein ohne jedes Ja zu Massenvernichtungswaffen“ zu großem Streit und klarem Bekenntnis herausforderte, war da eine Linie zur streitbaren und provokanten Theologie Karl Barths erkennbar, die sich einmischte und trotz aller Zweideutigkeit politische Position bezog.

Dass solche Positionierungen nicht ohne theologische Grundlagenarbeit möglich sind, hatten viele in den Gemeinden und Synoden von Barth übernommen. Die theologische Arbeit zum Nein gegen die Massenvernichtungswaffen, zum Rassismus (und einem „Ja“ für den Sonderfonds des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Bekämpfung des Rassismus) war intensiv, wie bei Barth verwoben in die politische (und wirtschaftliche) Zeitgeschichte.

Ebenso war bei der Frage der Segnung von Menschen in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften eine intensive theologische Auseinandersetzung mit der katholischen Naturrechtslehre und der neu-lutherischen Lehre von der Schöpfungsordnung vorangegangen, wie auch ein intensives Bibelstudium. Ich erinnere mich an eine Synodendebatte in der rheinischen Kirche zum Diskussionspapier „Sexualität und Lebensformen - Trauung und Segnung“, in der ein Synodaler das „christliche Menschenbild“ ins Gespräch brachte, und die Antwort eines anderen Synodalen: „Es gibt kein ‘christliches Menschenbild’! Es gilt - biblisch orientiert - von des Menschen ‘Ebenbildlichkeit Gottes’ zu sprechen.“ Heute gilt es achtzugeben, wenn vom „christlichen Abendland“, von „christlichen Werten“, noch problematischer von der „christlich-jüdischen Wertegemeinschaft“ gesprochen wird, um andere und anderes auszugrenzen, vornehmlich den Islam und Angehörige dieser Religion.

Entmythologisierung

Dabei war und ist es erfrischend, dass Barth sich in die Auseinandersetzungen seiner Zeit unpräventiös und nüchtern eingebracht hat. So sehr er das Jenseitige, den Gott, der ganz anders ist, und die Offenbarung als Gottes eigenständiges Werk darstellte, so wenig neigte er zu einer mythologischen Weltsicht. Die Bibel in der einen Hand, die Zeitung in der anderen, so wie es bei den Methodisten auch schon John Wesley empfohlen hatte, machte ihn bodenständig und wenig anfällig für übertriebene theologische Überinterpretationen. Mir hat besonders die Nachkriegsanekdote gefallen, in der Paul Thielicke gesagt haben soll: „Während Sie, Herr Professor, in der Schweiz saßen, haben wir dem Dämon ins Auge geschaut. Barth soll lapidar mit einer Frage geantwortet haben: „Und - hat er sich erschrocken?“

Das passt zu der anderen viel bekannteren Anekdote, die die Gemeindefrömmigkeit, von der ich mich selber nicht ausschließen möchte, an ihre Grenzen führte. Als Barth nach einem Gemeindevortrag gefragt wurde: „Werden wir unsere Lieben denn im Himmel wiedersehen?“ antwortete: „Die auch!“ war deutlich, dass wir im Himmel weit mehr zu erwarten haben als unser eigenes Verständnis von der Liebe Gottes und seiner Ewigkeit. Das wiederum führt mich zurück zu dem eingangs erwähnten Martin Niemöller. Er berichtete, dass er im Gefängnis als persönlicher Gefangener Adolf Hitlers mitunter an den Tod gedacht hat. In einem Traum tritt er im Himmel vor den Thron Gottes und dieser schaut ihn an und fragt: „Wo ist dein Bruder Adolf Hitler?“

Menschenfreundlichkeit Gottes

Solche Nüchternheit, die Gott Gott sein lässt und ihn in kein noch so christliches Werteschema presst, hat Barth zu einem ausgezeichneten Seelsorger gemacht. Nicht umsonst war er zu Beginn seiner Laufbahn Prediger in einer verarmten Arbeiter-Gemeinde und zum Ende in einem Baseler Gefängnis.

Mögen die theologischen Positionen und ihre damit einher gehenden Abweisungen in der Theologie Karl Barths für eine streitbare Theologin ihren Reiz haben, ihre tiefe Dimension erlangen sie erst in der

Seelsorge und im Glauben.

Dabei macht es kaum einen Unterschied, ob es um die Begleitung von Menschen in ihrem jeweiligen Leben geht oder um das eigene Glaubensleben, als Verkündigerin des Evangeliums oder als Empfängerin der guten Botschaft. Die Menschenfreundlichkeit Gottes, die sich, wie Barth nicht aufhört darzulegen, grundsätzlich unterscheidet von der Gotteszugewandtheit des Menschen, hat etwas zutiefst Entlastendes an sich. Sie bürdet das Gottesverhältnis nicht dem Glauben, nicht der Erkenntnis, nicht den eigenen Fähigkeiten und nicht dem Erfolg auf, so wichtig auch das jeweils ist.

So ratlos das mitunter Menschen hinterlässt, gerade wenn sie Theologie studieren und als zukünftige Pfarrerinnen oder Lehrer Antworten geben wollen auf Fragen, die an sie gestellt werden oder zumindest gestellt werden könnten, so befreiend habe ich es im Gespräch mit Gemeindegliedern und im eigenen Glauben erlebt.

Es bewährt sich, dass bei Karl Barth nicht Prinzipien, nicht „...ismen“ das Denken bestimmen, sondern je länger desto mehr, eine Person, Jesus Christus. Die Lebendigkeit seiner Theologie lässt sich darauf zuspitzen, dass es eben nicht um ein Regelwerk, auch nicht um ein dialektisches, theologisches Werk geht, sondern im wahrsten Sinne des Wortes, um ein Nach-Denken der Offenbarung Gottes. „Gibt es denn keine Glaubensgewissheit?“, soll ein Pfarrer, verwirrt nach einem der Vorträge Barths gefragt haben. Barths Antwort: „*Er* gibt Glaubensgewissheit!“ Seine Theologie führt in das Gebet.

Vor allem die Predigten und Gebete erschließen den Seelsorger Karl Barth, in denen die steile Christologie geerdet ist. Über lange Zeit hat mich ein Gebet Barths begleitet, das ich zur Vorbereitung des Heiligabend-Gottesdienstes und anderen besonderen Gottesdiensten gebetet habe und nach wie vor schätze, weil es einen großen Respekt und eine den Menschen zugewandte Gottesnähe wiedergibt, die die von uns mitunter vollzogenen irdischen Unterscheidungen benennt und zugleich aufhebt:

„Herr, unser Gott!

Du weißt, wer wir sind:

Menschen mit gutem und Menschen mit schlechtem Gewissen -
zufriedene und unzufriedene, sichere und unsichere Leute -

Christen aus Überzeugung und Gewohnheitschristen -
Gläubige und Halbgläubige und Ungläubige.

Und du weißt, wo wir herkommen:
aus dem Kreis von Verwandten, Bekannten und Freunden
oder aus großer Einsamkeit -
aus ruhigem Wohlstand oder aus allerlei Verlegenheit und Bedrängnis -
aus geordneten oder gespannten oder zerstörten Familienverhältnissen -
aus dem engeren Kreis oder vom Rand der christlichen Gemeinde.

Nun aber stehen wir alle vor dir:
In aller Ungleichheit darin gleich:
dass wir alle vor dir und auch untereinander im Unrecht sind -
dass wir alle einmal sterben müssen -
dass wir alle ohne deine Gnade verloren wären -
aber auch darin,
dass deine Gnade uns allen verheißen und zugewendet ist
in deinem lieben Sohn, unserem Herrn Jesus Christus.
Amen.⁷

Religion als Unglaube

Am meisten fasziniert hat mich der oft zitierte Paragraph 17 aus dem 1. Teil der Kirchlichen Dogmatik⁸, der eine umfassende Religionskritik enthält, die die christliche Religion gerade nicht ausschließt, sondern einbezieht⁹. Die theologische Unterscheidung von Gottes Offenbarung und Religion ist hoch aktuell, denn sie gibt eine Möglichkeit, sich mit dem Konfliktpotential der Religionen auseinanderzusetzen, mit dem modernen Säkularismus und Atheismus oder mit der vermeintlichen Überlegenheit der christlichen Religion. Letztere Überzeugung ist nicht nur bei „engstirnigen“ evangelikalen Christen in den USA anzutreffen. Auch in unseren Gesprächskontexten wird z.B. das Christentum ge-

genüber dem Islam in Fragen der Geschlechtergerechtigkeit, Demokratieentwicklung oder Friedensfähigkeit als überlegen angesehen. Einer solchen Überlegenheit widerspricht Karl Barth entschieden¹⁰, um die Offenbarung Gottes in Jesus Christus jedem Religions-“tum“ entgegenzustellen. Die Kirche ist nur insofern „Stätte der wahren Religion“, als sie als Ort der Verkündigung „durch Gnade von Gnade“ lebt¹¹.

Verbunden mit der Lichterlehre der Kirchlichen Dogmatik, die Karl Barth in der Versöhnungslehre entfaltet¹², wird die Darstellung der Religionen und der Religionskritik brisant und hoch aktuell. Barth nimmt in der Versöhnungslehre die grundsätzliche Religionskritik wieder auf und stellt sie dem einen Wort Gottes, Jesus Christus, gegenüber¹³. Von dort ausgehend entwickelt Barth die Bedeutung der Kirche als Verkündigungsort¹⁴, aber auch eine Offenheit gegenüber den Worten „extra muros ecclesiae“¹⁵. Zwischen beiden sieht er nur eine „fließende, veränderliche Grenze“, denn letztlich bzw. erstlich sind alle gegenüber der Offenbarung Gottes „im selben Boot - bedrohlich für die Christen und verheißungsvoll für die Nicht-Christen“¹⁶.

Was in der rheinischen Arbeitshilfe (2015) „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“¹⁷ nur angerissen ist, im Dokument der Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Christen in Europa (2018) „Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa“¹⁸ weiter ausgeführt wird, findet sich in Barths Lichterlehre entfaltet: ein Ansatz, die Weggemeinschaft mit Menschen anderen Glaubens (und keines Glaubens) zu suchen und das Zeugnis Jesu Christi in den eigenen (und fremden) Worten wahrzunehmen. Wir dürfen, so mahnt Barth, den Raum nicht verschließen, in der der lebendige Christus sich selbst bezeugt¹⁹. Stärker als die rheinische Arbeitshilfe spricht Barth vom Zeugnis des auferstandenen Christus. Für die weite-

10) Ebd., 358.

11) Ebd., 304.

12) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, IV/3, Zürich 1979 (3. Auflage).

13) Ebd., 110 Zusammenfassung nach einer ausführlichen Auslegung der 1. These der BTE.

14) Ebd., 140.

15) Ebd., 122.

16) Ebd., 219.

17) Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe, Evangelische Kirche im Rheinland 2015.

18) S. Website der GEKE: <https://cpce-assambly.eu> (aufgerufen am 3.1.2019).

19) KD IV/3, 329.

7) Zu finden z.B. in Daniel Frei, Hans-Adam Ritter (Hg), Du weißt, wer wir sind, Zürich 2018.

8) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1975 (6. Auflage), Paragraph 17 Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, 304-397.

9) Ebd., 325.

re Debatte in der Kirche, aber auch für den Dialog mit Menschen anderer Religionen sind die ermutigenden Aussagen zum Christuszeugnis noch intensiver einzubeziehen²⁰, genauso aber die ernsten Fragen, die Barth in seiner ihm eigenen Sprache in der Begegnung mit anderen Religionen stellt:

„- Wie also, wenn ihm (Gott. Ergänzung durch Vf) die Unbekehrten gelegentlich lieber sein sollten als die Bekehrten? ...

- Wie übrigens, wenn der Christ sich in der Beurteilung eines Mitmenschen als eines Mit-Christen überhaupt täuschen sollte? ...

- Und wie endlich, wenn der Christ sich über seine eigene Christlichkeit täuschen...sollte?“²¹

Auf die Frage der Religionen bin ich nun zum Schluss etwas ausführlicher eingegangen, weil ich die theologischen Grundentscheidungen, die sich von seinen frühen Aufsätzen, dem Römerbrief-Kommentar und vom 1. bis zum 4. Band der Kirchlichen Dogmatik durchziehen und zugleich dynamisch weiter entwickelt haben, für die aktuelle Debatte in der Kirche zur theologischen Positionierung des christlichen Glaubens im Gespräch mit anderen Religionen außerordentlich hilfreich finde, eben, wie oben genannt, gleichsam geodätische Messpunkte in neuem unwegsamem Gelände.

Zum Schluss

Ich wage zu hoffen, dass Barths Theologie auch in Zukunft weiter inspiriert und trotz aller Widersprüche und Unvollständigkeiten Handwerkszeug bietet, eigenständig, aber im Respekt vor der biblischen und kirchlichen Tradition Theologie zu treiben. Und so ende ich, wie ich begonnen habe, mit einer der vielen Barth-Anekdoten, die ermutigt, mit ihm gemeinsam das eigene Theologie-Treiben mit Demut und Humor fortzuführen:

Ein aufmerksamer Leser der Kirchlichen Dogmatik wendet sich an Karl Barth und schreibt: „Ich habe folgende Widersprüche in ihren Schriften entdeckt!“ Barth soll ihm zurück geschrieben haben: „Nun, hier sind noch ein paar andere!“

20) Ebd., 100ff.

21) Ebd., 422.

„Christus allein“ oder „die Christusfrage offen halten“¹

Von Rainer Stuhlmann

„Christus allein“ als antijüdische und antimuslimische Kampfformel

Im christlich-jüdischen wie im interreligiösen Dialog wird die Formel „Christus allein“ gerne benutzt, um den christlichen Wahrheitsanspruch zu reklamieren. Wenn der in dem „allein“ ausgesprochene Absolutheitsanspruch aber für die eigene Position im Dialog erhoben wird, ist das mindestens ein Dialoghindernis und gelegentlich auch Ausdruck einer gedankenlosen oder gezielten Dialogverweigerung, mithin das Ende des Dialogs. In der beinahe gesamten christlichen Theologiegeschichte hat die Kirche so die Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Judentum behauptet. „Christus und nicht Moses“ wurde z.B. in Johannes 1, 17 („Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden“), „Christus und nicht die Tora“ in Römer 10,4 („Christus ist das Ende des Gesetzes“) hinein gelesen. Gerade in der Frage, wer der Messias ist, gipfelt die Kontroverse im theologischen Diskurs zwischen Judentum und Christentum. Das Judentum besteht auf der Offenheit dieser Frage, während das Christentum bis ins 20. Jahrhundert hinein meinte, die Frage mit seiner Antwort erledigen zu können. Die Einsicht, dass das Bekenntnis zum Messias Jesus diese Frage nicht erledigt, sondern gerade offen hält, ist nur mühsam und zögerlich gewachsen und verbietet, mit dem „Christus allein“ den Dialog mit dem Judentum zu verweigern.

Dieschiefen Gegenüberstellungen aus den Diskussionen mit jüdischer Theologie fanden ihre Fortsetzung in anderen Gegenüberstellungen zu Jesus Christus in interreligiösen Dialogen, allen voran im christlich-muslimischen Dialog. „Christus und nicht Muhammed“ ist eine nicht weniger gedankenlose Gegenüberstellung. Es ist immer das gleiche Muster: Das „Christus allein“ wird exklusiv verstanden und zur Abgrenzung gebraucht oder missbraucht, um die Überlegenheit der eigenen Position zu erweisen.

1) Überarbeitete Fassung eines Vortrages in der Melanchthon-Akademie Köln am 1.12.17

„Christus allein“ in Barmen I und bei den Reformatoren

Kurioserweise muss für diese Argumentation auch immer wieder Karl Barth herhalten. Die christologische Zentrierung seiner Theologie verführt bei oberflächlicher Lektüre offensichtlich dazu. Gerade gegenüber dem christlich-jüdischen Dialog wird gerne die Erste These der Barmer Theologischen Erklärung ins Feld geführt. „Jesus Christus... ist das eine Wort Gottes...“ wird oft verkürzt zitiert. Dass in der Barmer Erklärung die sogenannte „Siebente These“ fehlt, die die Israelbindung der Kirche hätte bekennen müssen, mag für die Situation 1934 mehr oder weniger kritisch zugestanden werden, für die Gegenwart aber ist diese ungeschriebene These notwendig zu fordern. Schon die Präzisierung „wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt ist“ und erst recht der Verwerfungssatz der Ersten These² machen unmissverständlich deutlich, dass die Berufung auf dieses „eine Wort Gottes“ sich nicht vom Judentum abgrenzt, sondern von einer anderen christlichen Theologie und ihren kirchenpolitischen Folgerungen. Das „allein“ markiert also nicht eine Abgrenzung des Christentums nach außen, etwa vom Judentum oder anderen Religionen. Es ist vielmehr ein binnenchristliches Kriterium für richtige und falsche Theologie. Sie verwirft eine Lehre, nach der die Kirche Christus für eigenmächtig gewählte Ziele instrumentalisiert³ statt seine Souveränität zu respektieren im Dreischritt von „hören, glauben und gehorchen“. Sie besteht auf der Unverfügbarkeit Gottes und seines Messias und wehrt jeder kirchlichen und christlichen Vereinnahmung. Exklusiv ist der Christus, nicht unsere Christologie (welche auch immer).

Das ist bei den Reformatoren nicht anders. Das viermalige „allein“ zielt auf die Anerkennung der Unverfügbarkeit Gottes, die mit den Doppel-Parolen „Christus und die Kirche“, „Schrift und Tradition“, „Glaube und Werke“, „Natur und Gnade“ geschmälert oder verweigert wird. Die Kirche ist Christus nicht neben- sondern nachgeordnet. Sie hat zu hören, zu glauben und zu gehorchen. Theologie hat ihm nach-zu-

2) „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

3) „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen“ (These 6).

denken. Das „Christus allein“ ist nicht Konkurrenz zum „Gott allein“, sondern eine seiner Konkretionen. „Christus allein“ im Gegenüber zu Mose, Tora oder Muhammed würde zum Götzen werden, würde ihn Theologie und Kirche in die Hand geben. Und indem er handhabbar wird, würde er zum Etikett des Christentums und so begrenzt auf das Christentum. So würde sein Wahrheitsanspruch auf den des Christentums beschränkbar. Er ist aber der universale Herr, der die Welt auch außerhalb der Kirche regiert.

„Christus allein“ im Neuen Testament

Jesus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ (Joh 14,6). „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen unter dem Himmel gegeben, darin sie sollen selig werden“ (Apg 4,12). Das sind die beiden Spitzensätze im Neuen Testament, die den Absolutheitsanspruch des Messias Jesus zum Ausdruck bringen. Zwei provokative biblische Sätze. Ihre Provokation will ich nicht klein reden.⁴ Ihre Zitation markiert ja heute nicht selten das Ende des Dialogs. Aber auch hier ist es die Provokation des Christus, nicht die der Christen. Es heißt nicht: „Der Messias Jesus ist die Wahrheit“. Es heißt vielmehr: „Der Messias Jesus sagt: Ich bin die Wahrheit“. Es ist das lebendige Wort des lebendigen Herrn. Entscheidend ist die Differenz zwischen seinem „Ich bin“ und unserem „Er ist“. Seinen Absolutheitsanspruch im souveränen „Ich bin“ können wir nicht anders als hören. Er relativiert alle unsere menschlichen Versuche, ihm zu entsprechen mit der Antwort „Er ist die Wahrheit“ in unserem Glauben, Bekennen und Gehorchen. So ehren wir den Unverfügbaren. So respektieren wir, dass er mehr Möglichkeiten hat, seinem Anspruch Geltung zu verleihen, als wir mit unseren begrenzten Möglichkeiten erträumen können.

Dem unverfügbaren „Ich bin“ entspricht im Satz der Apostelgeschichte der unverfügbare Name. Wer diesen, das Geheimnis des Messias Jesus bergenden Namen, zu einer Formel macht, vergötzt ihn. Diesen Na-

4) Etwa mit dem berühmten Dictum „Die Juden sind schon beim Vater...“

men anzurufen und zu bekennen, ihm zu glauben und zu gehorchen, heißt, von ihm mehr zu erwarten, als wir für möglich halten. In der Unverfügbarkeit seines Namens wie seines „Ich bin“ kommt die Unverfügbarkeit des Gottes Israel zur Sprache.

Das hat auch schon die Alte Kirche begrifflich reflektiert. Dem sich offenbarenden Gott ist nicht nur in der Sprache der Orthodoxie (wie z.B. in der Formel „Christus allein“) nachzudenken. Orthodoxie gibt es nicht ohne Apophatik. Die Sprache der „Richtigen Lehre“ bedarf des Querdenkens „Negativer Theologie“, die der Unverfügbarkeit Gottes Rechnung trägt. Die Apophatik öffnet die Orthodoxie immer noch einmal für den Dialog, wenn sie der Selbstgenügsamkeit zu erliegen droht, deren Gefahr der Orthodoxie immanent ist.

Die Unverfügbarkeit des Gekommenen und Auferstandenen

Gerade wer das orthodoxe „Christus allein“ nicht relativieren möchte, muss zugleich mit dem „allein“ apophatisch seine Unverfügbarkeit bekennen. Auch das lehren die neutestamentlichen Texte in vielen Variationen. Dass Jesus Gottes Sohn ist, das hört bereits die mit ihm schwanger werdende Maria (Lk 1,31), das hört Jesus selbst bei seiner Taufe (Mk 1,11), drei seiner Jünger auf dem Berg der Verklärung (9,7) und das bekennet der römische Hauptmann bei Jesu Tod (15,39). Immer ist es ein Glaube gegen den Augenschein, dessen Evidenz noch nicht sichtbar ist, eine Paradoxie, die auf ihre Auflösung wartet. Und selbst der Auferstandene bestätigt zwar diesen Glauben, stärkt ihn gegen Zweifel, steigert seine Gewissheit. Aber indem er das tut, entzieht er sich denen, die an ihn glauben, Maria Magdalena im Garten (Joh 20,17), den beiden Jüngern in Emmaus (Luk 24, 31), den Elf in Bethanien (Luk 24,50). Die Präsenz des Auferstandenen ist nur paradox durch seinen Selbstentzug zu erfahren – in der Verheißung (Mt 28, 20), im Segen (Lk 24,50), im Geist (Joh 20, 22).

Jesu Himmelfahrt ist der eschatologische Vorbehalt gegenüber Ostern: „Hier ist noch nicht ganz kund gemacht, was er aus seinem Grab gebracht“ (Johann Heermann, EG 111,8 und 9). „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ (1.Joh 3,2). Simeon wartet auf das Heil (nicht den Heiland) Israels und wird überrascht vom Heil im

Heiland (Lk 2,29-31). Die Täuferfrage „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?“ (Mt 11,3) bekommt eine Antwort, die neue Fragen provoziert, die Messiasfrage also offen hält. Der Friede des Messias Jesus „ist höher als alle Vernunft“ (Phil 4,7).

Das Bekenntnis zum Gekreuzigten und Auferstandenen bleibt angewiesen auf den Kommenden. Das christliche Bekenntnis selber hält die Christusfrage offen. Nicht nur für Juden, sondern auch für die Christen ist die Frage offen. Denn sie ist offen für die Antwort des Messias selbst. Das nötigt zu einer „Theologie unterwegs“, wie der Hebräerbrief sie entfaltet. Das führt mit Paulus und Calvin in den Wartestand, mit Paulus und Luther in eine Theologie des Kreuzes, deren Paradoxie auf (Er-)Lösung zu warten einschärft. An den Messias Jesus glauben, ihm vertrauen, ihn bekennen und ihm gehorchen heißt ihn erwarten, offen zu sein für seine Überraschungen und – Enttäuschungen.

Eine triumphale Christologie des Habens und Bescheid Wissens ist dem gegenüber Götzendienst. Die in Korinth herrschende Theologie des Herrschens, des Sattseins und Reichseins (1.Kor 4,8) bricht Paulus in immer neuen Anläufen auf. Herrschen ist nur möglich als Teilhabe an der Herrschaft des Einen, und dessen endgültiger Herrschaftsantritt steht noch aus. Noch herrscht der Tod, der letzte Feind, dessen Vernichtung unabweisbar noch aussteht (15,26).

Das „Christus allein“ bleibt angewiesen auf den Dialog

Das Nein des Judentums zum Messias Jesus ist der kraftvolle Ausdruck dieser Wahrheit. Das Nein ist nicht – etwa durch Missionierung – zu überwinden, sondern als Geschenk an die Christenheit zu würdigen. Das Nein Israels ermöglicht das Heil der Christen aus der Völkerwelt. Es erweist sich als ihr Reichtum (Röm 11,11-12). Mit ihrem Nein erweist die Judenheit sich als Anwältin der noch unerlösten Welt und zugleich als Anwältin der unerfüllten Verheißungen Gottes. Es ist das jüdische Zeugnis uns Christen gegenüber, das wir zu aller erst zu hören haben und das uns in den Dialog mit dem Judentum zwingt. Die Messiasfrage, die offen bleibt für die Antwort des Messias selbst, befähigt die Christenheit zum Dialog mit dem Judentum nicht nur, sie erweist,

dass das christliche Bekenntnis „Christus allein“ auf diesen Dialog und insbesondere auf das in diesem Dialog laut werdende Nein zum Messias Jesus angewiesen ist und bleibt.

Und dann wird deutlich, dass die Wahrheit des Christus, den wir als den „Alleinigen“ bekennen, nur im Horizont des „Sch'ma Jisrael“ und der ersten drei der Zehn Gebote er- und bekannt werden kann. Sein leeres Grab muss von der Leere des Allerheiligsten im Jerusalemer Tempel her verstanden werden. Das „Christus allein“ hat seinen Wahrheitsraum in den Klagen des Hiob gegen die Theologie seiner Freunde, die „Gott in der Faust“ führen und in der Verwegenheit der Verkündigung Jeremias gegen die triumphale Zions-Theologie des Hananja. Nur eine Christologie unter (und nicht entgegen) dem Ersten Gebot eröffnet einen fruchtbaren Dialog. Hermeneutische Voraussetzung dieses Dialoges ist die Erkenntnis, dass in den Sprachen der Bibel „neu“ „alt“ nicht aufhebt, sondern konstitutiv voraussetzt, und dass „Erfüllen der Verheißung“ niemals „Erledigung der Verheißung“ meint. Das lehrt schon die Geburt Isaaks, die die Verheißung an Abraham nur insofern erfüllt, als sie sie bekräftigt, aber nicht erledigt.

Aus dem christlich-jüdischen Dialog lernen wir für den christlich-islamischen Dialog. Er kann uns den Weg zu den angemessenen Analogien weisen. Nicht Jesus Christus und Mohammed sind zu vergleichen, sondern Jesus Christus und der Quran: das inkarnierte Wort Gottes: Der, die, das Unverfügbare in menschlicher Verfügbarkeit. Diese Analogie eröffnet einen fruchtbaren Dialog.

Ein dialogfähiges Christentum entdeckt Jerusalem als materialisierten interreligiösen Dialog. Es lernt Jerusalem zu sehen als Ort der Erwartung und Sehnsucht angesichts des Selbstentzugs des oder der Unverfügbaren. Die sogenannte Klagemauer, die Ruine des Tempels, lehrt die Judenheit Erwartung und Sehnsucht, der Ölberg als Ort der Himmelfahrt Jesu und die El-Aqsa-Moschee als Ort der Himmelfahrt Muhammeds lehren Christen und Muslime Erwartung und Sehnsucht. Und in der Grabeskirche, die die Christen des Landes „Anastasis“, Auferstehung nennen, wird der provokativen Botschaft der Engel an diesem Ort gedacht: „Den ihr sucht, der ist nicht hier“.

Gehen: Kölnisch Wasser

„Und ich habe nichts anderes gedacht, als dass meine Gebeine einmal am Rhein begraben werden.“

Ein theologischer Spaziergang mit Karl Barth durch Köln

Von Martin Bock

„Und ich habe nichts anderes gedacht, als dass meine Gebeine einmal am Rhein begraben werden. Denn ich hatte durchaus keine Sehnsucht zurück etwa nach der Schweiz, sondern ich habe gedacht: In die Schweiz gehe ich in den Sommerferien, und die Arbeit mache ich in Deutschland draußen ...“¹

Es kam ganz anders. Aber Karl Barth lebte gerne im Rheinland. Die „Bonner Jahre“ von 1930-1935 nehmen in Eberhard Buschs klassischer und auch in Christiane Tietz' neuer Barth-Biografie ausführlichen Raum ein: Kein Wunder, fallen doch in diesen Zeitraum der Beginn der Arbeit an der „Kirchlichen Dogmatik“, die eben nicht nur eine epochale „Dogmatik“, also eine Nacherzählung und Reflexion des christlichen Glaubens ist, sondern auch eine *kirchliche* Dogmatik. Jeder Band der Kirchlichen Dogmatik, dessen Stoff Barth im Sommer 1931 erstmals in Bonn vorträgt, ist eine Prüfbewegung, ein Seismograf für die Kirche, auf welchem Weg sie sich befindet, welche Gesprächspartner sie sucht, welche politischen Koalitionen sie eingeht. Gerade in Bonn bewegt sich Barth deshalb in einem höchst lebendigen Netzwerk. Mit einem ungeheuren Arbeitspensum widmet er sich in Vorlesungen, Seminaren, Übungen und „offenen Abenden“ einer großen Zahl von Studierenden, nicht wenige auch aus anderen Konfessionen, nicht wenige auch aus internationalen Kontexten von Großbritannien bis Japan. Zugleich ist er kirchenpolitisch engagiert und gefragt, sieht die fatalen Konsequenzen für die evangelische Kirche am Ende der Weimarer Republik, die sich ohne Not und mit ständigem Schielen auf ihre ‚Modernität‘ dem „Bindestrich zwischen Christentum und Volkstum“ andient und damit „die in ihrem Wesen begründete Not nicht anerkennt und auf sich nimmt“². Barths Engagement für die Beken nende Kirche im Kirchenkampf und

1) K. Barth, Gespräche 1964-1968, 154 in: Th. M. Schneider u.a., Zwischen Bekenntnis und Ideologie. 100 Lebensbilder rheinischen Protestantismus im 20. Jahrhundert, Leipzig 2018, 103.

2) Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975, 221.

die Entstehung und Verteidigung der Barmer Theologischen Erklärung sind natürliche Folgen dieser Haltung.

Die Nachbarstadt Köln spielt in Barths Bonner Jahren keine erkennbare Rolle³; von Vorträgen in Kölner Kirchengemeinden ist mir nichts bekannt geworden, allerdings sind zwei Kölner Pfarrer, der römisch-katholische Robert Grosche, Pfarrer in Brühl-Vochem und an St. Gereon und spätere Kölner Stadtdechant und der evangelische, Georg Fritze, seit 1928 Pfarrer an der Kartäuserkirche, eng und gewissermaßen schicksalhaft mit Barths Wirken verbunden. Wir kommen noch darauf zurück.

Karl Barths Gebeine sind nicht am Rhein begraben. Gleichwohl möchte ich Karl Barth posthum einladen, seiner Sympathie für das Rheinland noch einmal zu folgen und mit mir einen kleinen Spaziergang durch Köln zu unternehmen. Gerne möchte ich ihm Orte zeigen und Situationen nennen, die für unsere Arbeit in der evangelischen Melancthon-Akademie wichtig sind. Diese Orte und Situationen gibt es für mich nur in einem inneren Gespräch und in einer Auseinandersetzung mit seiner, mit Karl Barths Theologie. Und dann bin ich neugierig, was er da he-rhein-reden würde.

Aufbrechen – umkehren – bekennen. Ausgangspunkte

Karl Barths Theologie ist eine Denkbewegung zum Mitgehen und Mitsprechen. So ist sie für mich wahrnehmbar und „handhabbar“. Der drohenden Lawinen-Gefahr mentalen Erschlagen-Werdens vom inhaltlichen Volumen der Kirchlichen Dogmatik und den langen parenthetischen Satzgefügen in Karl Barths schriftlichen Denkbewegungen kann ich mich durch diesen Impuls des Mit- und Weitergehens immer wieder entziehen.

Bei Heinrich von Kleist⁴ habe ich gelernt oder wiedererkannt, dass sich eigene Gedanken vor allem dann weiterentwickeln, wenn sie nicht in

3) J. Voigtländer wies mich allerdings darauf hin, dass Barths Anwalt Otto Bleibtreu, der ihn im Verfahren gegen die Entlassung aus dem Staatsdienst verteidigte, in Köln seine Kanzlei unterhielt.

4) Heinrich von Kleist, Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden, Eine zwiespältige Ausgabe von Stefan Klamke-Eschenbach und Urs van der Leyn, mit einem Kommentar von Vera F. Birkenbihl, Dielmann, Frankfurt am Main 1999.

einsamer Meditation, sondern einem Gegenüber erzählt und darin verfertigt werden. Der Einwand von Kleist⁴, das Gegenüber des Erzählens brauche „nicht eben ein scharfdenkender Kopf zu sein“, erledigt sich bei dem imaginierten Gesprächspartner Karl Barth von selbst.

Die Theologie trägt zu dieser dialogischen und körperlichen Verfasstheit des Denkens die biblische Erfahrung des Gehens und Mitgehens bei. Die Struktur der Thora und der Evangelien sind die des gehenden Denkens, das *auf dem Weg* in das verheißene Land schrittweise zu tragenden und verbindlichen Ge(h)-danken und auf dem Weg zwischen Galiläa und Jerusalem (so die Evangelien), zwischen Jerusalem und Rom (so die Unterwegs-Briefe des Paulus) zu einem Wieder-Erkennen des Messias Gottes für Israel und die Völker führt. Halacha, also das zu Gehende, nennt die jüdische Tradition deshalb die verbindliche Struktur dessen, was wir Christen Dogmatik nennen.

Es hat mich berührt, dass Karl Barths letzte Notizen an den Tagen vor seinem Todestag am 10. Dezember 1968 genau dieser Struktur des verbindlichen Gehens gewidmet sind. Noch am Abend vor seinem Tod, in der Nacht vom 9. zum 10.12., arbeitet er an einem Vortrag, den er anlässlich der ökumenischen Gebetswoche für die Einheit der Christen am 18.1.1969 in der Zürcher Paulusakademie zu halten eingeladen worden war.⁵ Auf wenigen Seiten, die mitten im Satz abbrechen, scheint Barth sein großes Werk vor dem Horizont der christlichen Ökumene noch einmal zusammenzufassen – indem er betont, dass die ‚Essenz‘ der Kirche in ihrer *Bewegung, in ihrem Gehen* besteht. Die ‚Essenz‘ des ökumenischen Weges der Kirche erkennt er – drei Jahre nach dem Ende des 2. Vatikanischen Konzils – darin, dass die Bewegung der Kirche nicht primär in ihrem konfessorischen oder gar konfessionalistischen Ringen um die Wahrheit des Evangeliums geschieht, sondern in einer *gleichzeitigen Bewegung*: Die eine Kirche bricht auf, kehrt um, bekennt ihren Glauben – und diese Bewegung findet in vielen Konfessionen statt, wird darin sichtbar (!), ereignet sich. Der Geburtstag der Kirche ist also ihr biblischer Exodus aus dem Bekannten, allzu Bekannten: „Die alte, die mittlere, die neue und die heutige Kirchengeschichte ist fortlaufend eine offene oder verborgene Geschichte solcher – scheinbar großer, scheinbar kleiner, scheinbar gelungener, scheinbar misslunge-

5) E. Busch, Nachwort, in: K. Barth, Letzte Zeugnisse, Zürich 1969, 75.

ner – Aufbrüche. Das nicht genug zu beleuchtende und zu bedenkende Modell: der Auszug Israels aus Ägypten in das ihm verheißene Land“⁶. Mit dieser gleichermaßen ökumenisch-sensiblen Gleichzeitigkeit und biblischen Verbindlichkeit des Gehen-*Müssens* möchte ich Karl Barth nun zu unserem Kölner Ausgangspunkt geleiten.

Was bedeuten euch diese Steine? (Jos 4,6): Zwischen MiQua und Baptisterium

Im Buch Josua wird im 3. und 4. Kapitel von der Überquerung Israels durch den Jordan erzählt. Der Exodus Israels wiederholt sich gewissermaßen vor der noch nicht betretenen eigenen Haustür – und er wiederholt sich so, dass er mit einer doppelten ‚Grundstein-Legung‘ verbunden wird: Bei der Überquerung des Jordans lässt Josua zwölf ausgewählte Männer entsprechend der Stämme Israels den Jordan überqueren; während ihres Durchgangs heben sie zwölf Steine auf, die einerseits im Flussbett des Jordan aufgerichtet werden und dort verbleiben – andererseits aber (durch die Priester Israels) mit in das Nachtlager der kommenden Nacht hinübergenommen werden. In der Erzählkomposition des Josuabuches werden also mit Israels zweitem Exodus ein sichtbares (die zwölf Steine im Lager) und ein unsichtbares Zeichen (die Gedenksteine im Jordanfluss, die vom zurückflutenden Wasser wieder überflutet werden), miteinander verknüpft. Bilder des Erzählgedächtnisses Israels werden auf diese Weise ‚topografiert‘: Die Liturgie, der Gottesdienst Israels und die Erzählgemeinschaft der Generationen als sichtbares „Zachor!/Erinnere dich“ für eine Zeit, in der Israel längst vom Jordan aus weitergegangen ist und der „Ort“, der für diese Überquerung⁷ weiterhin als Gedenken und Andenken steht: die zwölf Steine, die ‚da‘, nicht verschwunden, aber zugleich überspült und damit auch zunächst unsichtbar sind. Die Erzählung von Josua 3-4 markiert aber nicht nur

die Gleichzeitigkeit von sichtbarer und überspülter Erinnerung, sie verknüpft auch das Gedenken in der Erzählgemeinschaft Israels (4,6) mit der Erkenntnis der Taten Gottes vor den Augen der Völker (4,24)!

Als im Sommer 2018 in großer Öffentlichkeit vor dem Kölner Rathaus



Grundstein MiQua

der Grundstein des Jüdischen Museums MiQua, von der Dombauhütte des Kölner Doms gestaltet und gefertigt, präsentiert wird, schießt mir diese biblische Assoziation und Querverbindung durch den Kopf: Wenn die Steinmetze der Dombauhütte den Grundstein des Jüdischen Museums aus dem gleichen Stein heraus fertigen wie die Steine des Doms⁸ – „was bedeuten euch diese Steine“ (Jos 4,6)? Der Grundsteinlegung vorausgegangen war eine jahrelange

Debatte um die Akzentsetzung des Jüdischen Museums (Sollte die erzählte Geschichte mit der Vertreibung der Juden aus dem Köln im Jahr 1424 enden, weil die archäologischen Funde hier enden? Wie knüpft man an die neuzeitliche, mit Napoleon beginnende Geschichte der Juden in Köln an, wie erzählt man vom Holocaust, wie vom gegenwärtigen jüdischen Leben in der Stadt?) und um seine Sinnhaftigkeit an diesem Platz mit zum Teil skurrilen Argumentationsgängen. Die Frage „Was bedeuten euch diese Steine?“ ist also durchaus weiter zu stellen, wissend, dass das biblische Gebot, ja der Befehl des „Zachor!“ vor dem Horizont des ständigen drohenden Vergessens und Verdrängens geschieht.

Es ist immerhin eine glückliche Fügung, dass im Herbst des gleichen Jahres 2018 der Zentrale Dombauverein das Kölner Domblatt von 2008, das die Darstellung der Judensau im Kölner Dom thematisiert, nach 10 Jahren neu veröffentlicht. Im Jahr der achtzigsten Wiederkehr der Reichspogromnacht wird die öffentliche Auseinandersetzung

6) K. Barth, Aufbrechen – umkehren – bekennen, in E. Busch, Letzte Zeugnisse, a.a.O., 63 (61-71).

7) Zu dieser Auslegung angeregt haben mich gesprächsweise Sammy Wintersohl, Leiter des Amtes für Presse und Kommunikation und Egbert Ballhorn, Israel am Jordan. Narrative Topografie im Buch Josua, Bonn 2011, 177ff., mit dem ich durch das ökumenische Studienjahr an der Dormition Abbey in Jerusalem verbunden bin, wo wir jeweils 1989/90 und 1990/1991 leben durften.

8) Vgl. dazu: Grundstein. Magazin zur MiQua-Grundsteinlegung am 28. Juni 2018, hg. vom Landschaftsverband Rheinland, Köln 2018.

zung mit dem kirchlichen Antisemitismus und Antijudaismus im Dom mit Zustimmung und Mitverantwortung des Domkapitels möglich. In der Neuauflage des Domblattes wird im Vorwort erstmals an die für die Öffentlichkeit anstoßgebende Aktion Wolfram Kastners zur „Juden-sau“ vor dem Dom erinnert⁹, die in der Melanchthon-Akademie 2002 im Kontext einer Akademietagung unter Leitung von Marten Marquardt unter dem Titel „Gewalt im Kopf – Tod im Topf“ stattfand.¹⁰



Aktion zur „Judensau“ mit Aktionskünstler Wolfram Kastner vor dem Dom zu Köln 2002

Unser Stadtspaziergang mit Karl Barth beginnt vor dem Haupteingang des Domes, während ich an die künstlerische Intervention der Akademie von 2002 genau an diesem Ort erinnere. Auf dem Weg zum Rathausvorplatz, wo sich die Baustelle des neuen jüdischen Museums MiQua befindet, erzähle ich vom Besuch des jüdischen Philosophen Emil Fackenheim (1916-2003) in Köln, der ebenfalls im Sommer 2002 in unserer Akademie zu Gast ist und über „Jerusalem nach Auschwitz“ spricht. Er hatte sich damals intensiv nach den „Aspekten der Umkehr in unserer christlichen theologischen Tradition“¹¹ erkundigt und unterstrichen, wie sehr es aus seiner Sicht der Heilung der christlichen Theo-

logie in ihrer Israelvergessenheit und -feindschaft bedürfe.

Mit Karl Barth stehe ich nun vor den Ausgrabungen des jüdischen Viertels in Köln. Die jüdische Gemeinde in Köln geht in ihren Anfängen bis ins 4. Jahrhundert zurück; jüdisches und christliches Leben im Rheinland blicken auf eine Geschichte von 1700 Jahren zurück. Was mag dies für das Selbstverständnis christlicher Theologie bedeuten? Wir sprechen über Barths grundlegenden Gedanken, dass die *Erwählung der*

Kirche in die Erwählung des *ganzen Volkes Gottes* hineinbedacht werden müsse: Israel ist in seiner Gegenwart mit der Kirche Teil des Volkes Gottes. Israel bildet in Zusammengehörigkeit und in Differenz zur Kirche die „eine erwählte Gemeinde Gottes“¹². Zusammengehörig und differenziert sind Kirche und Israel *Zeugen* von Gottes Wort, Zeugen seiner Bindung an die konkrete Geschichte, Zeugen seines „mit-uns-Seins“ in Zeit und Raum. In den unterschiedlichsten Zusammenhängen hat Karl Barth diese Essenz, dieses „Reale“ seiner Ekklesiologie in die Waagschale gelegt und sie vielleicht am konkretesten und angreifbarsten in der Lehre vom Wort Gottes entfaltet, in der er das Volk Israel als den „in der Mitte aller anderen Völker von Gott geführte einzige(n) natürlichen Gottesbeweis“ bezeichnet. „Hier zeugt tatsächlich ein Stück Weltgeschichte aufs direkteste ... für das biblische Offenbarungszeugnis und damit für den Gott, der in der Bibel bezeugt wird ...“¹³

Aber, so frage ich Karl Barth, darf das Zitat dann – im Jahr 1938 verfasst – , so weitergehen: „Israel ist eben bis auf diesen Tag noch vor unseren Augen das Gottes-Volk, das Gott verworfen hat. Israel führt uns als Volk bis auf diesen Tag vor Augen, dass Gott nur im *Gericht Gnade* übt und dass es sein freies Ermessen ist, wenn er im *Gericht Gnade* übt.“¹⁴ Öffnet diese, im theologischen „System“ seiner Erwählungslehre möglicherweise gut begründete Aussage, nicht doch Tor und Tür für einen Rückfall in die alte ökumenische Krankheit der Kirche, Israel theologisch und „real“ als erledigt zu erklären? Wenn im Wort des Bruderrates der EKD „zur Judenfrage“ drei Jahre nach Ende des 2. Weltkrieges der erste Versuch eines Schuldbekenntnisses erkennbar wird, lese ich eine massive theologische Unwucht heraus, die in der Aussage gipfelt: „Israel unter dem Gericht ist die unaufhörliche Bestätigung der Wahrheit, Wirklichkeit des göttlichen Wortes und die stete Warnung Gottes an seine Gemeinde.“¹⁵ Die Zuspitzung der ekklesiologischen Zeugenschaft Israels in seinem Gerichts-„Charakter“ ist doch eine fatale Engführung, die nach dem Holocaust, der eben auch ein schreckliches „Stück Weltgeschichte“ wurde, unsagbar geworden ist!

9) Der Kölner Dom und die Juden. Kölner Domblatt Sonderband, 2. überarbeitete Auflage Köln 2018, 10.

10) Vgl. dazu: Die Melanchthon-Akademie. Die rheinredende Stadtakademie im und am Fluss, RheinReden 2013, 49.56f (9-63).

11) M. Marquardt, Erinnerung an den Rabbiner Professor Emil Fackenheim, in RheinReden, 71 (69-72).

12) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II/2, Zürich 1942, 215.

13) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1938, 566f.

14) Ebd., 567.

15) Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland. Wort zur Judenfrage vom 8.4. 1948, in: Christen und Juden. Dokumente der Annäherung, hg. von Ulrich Schwemer, Gütersloh 1991, 89.

So komme ich in unserem Gespräch noch einmal auf Emil Fackenheim zurück, der als Post- Holocaust-Theologe und -Philosoph aus jüdischer Sicht die Zeugenschaft Israels *unter dem Sinai* ganz anders zugespitzt hat. Die bis heute reichende Offenbarung Gottes vom Sinai verbiete es „Juden, ... Hitler posthum zum Sieg zu verhelfen“. „Juden müssen als Juden überleben, damit das jüdische Volk nicht zugrunde geht“. ¹⁶ Kann das christliche Bekenntnis und die faktische Existenz der Kirche darauf zumindest einen Hinweis geben?

Ich erzähle Karl Barth davon, dass dort, über den Ausgrabungen des jüdischen Viertels vor dem Rathaus, auch die sogenannte Rathauskapelle bis zu ihrer Zerstörung im 2. Weltkrieg gestanden hat. Die Kapelle mit dem sprechenden Namen „St. Maria in Jerusalem“ ist im 15. Jahrhundert nach der Vertreibung der Juden aus Köln aus den verbrannten Mauern der Synagoge hervorgegangen. „Auf ewig“ sollte für jüdisches Leben kein Ort mehr in Köln sein. Ich erzähle demgegenüber auch von der bewegenden Umwidmung der evangelischen Kreuzkapelle in Köln-Riehl, die im Winter 2015 zu einer liberalen Synagoge der jüdischen Gemeinde „Gescher LaMassoret“ wurde. Ich erzähle von der mutigen Entscheidung der evangelischen Gemeinde, hier einen lange vorbereiteten und reflektierten Schritt der Umkehr zu vollziehen und einer jüdischen Gemeinde bei sich Platz einzuräumen. Ich erzähle von der verständlichen Trauer der Gemeindemitglieder, die sich beim letzten christlichen Gottesdienst an ihre Konfirmation und an die Taufe ihrer Kinder an diesem Ort erinnerten. Und ich berichte vom singenden und musizierenden Einzug der Rabbinerin mit den Kindern der liberalen Gemeinde in diesen christlichen Gedenk-Gottesdienst, der auf mich wirkte wie eine Performance des Liedes „Jesu meine Freude“: *Weicht, ihr Trauergeister, denn mein Freudenmeister ...!* Haben wir Christen nicht in diesem Augenblick etwas von der ganz und gar „natürlichen Umgebung Jesu Christi“ erfahren, von der Karl Barth in seiner Erwählungslehre spricht?¹⁷

16) E. Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, 1982; ders., *Die gebietende Stimme vom Auschwitz*, in: M. Brocke/E. Jochum (Hgg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust.*, München 1982, 73-110.

17) *Kirchliche Dogmatik II/2*, a.a.O., 216.

„Und ahnte schon etwas von der Una sancta ...“. Quellorte des ökumenischen Gespräches

In diesem Moment unseres Gespräches beginnt, wie oftmals in Köln, das mittägliche Gesprächskonzert der vielen Glocken und Glöckchen der Innenstadt, derer es ja nicht nur in und auf den Kirchen, sondern auch am Offenbachplatz und am Rathaus gibt. So begleitet uns dieser jüdisch-christlich-weltliche Dreiklang der Glocken zurück nach Norden und wir gehen über den neu gestalteten Kurt-Hackenberg-Platz unterhalb der Philharmonie zurück zum Eingang des altkirchlichen *Baptisteriums*. Noch treten wir hier nicht ein, sondern steigen die Stufen hoch, um einen Blick auf den oberhalb gelegenen *Domherrenfriedhof* zu werfen. Karl Barth fragt mich, ob hier auch *Pfarrer Robert Grosche* (1888 – 1967) begraben sei, da er doch seit 1943 Stadtdechant und auch (nichtresidierender) Domkapitular gewesen sei. Wir suchen seinen Namen und stellen später fest, dass Grosche auf dem Gemeinschaftsgrab der Kölner Pfarrer auf dem Friedhof Melaten beigesetzt worden ist, nachdem er am 21.5.1967 verstarb.

Barth berichtet von diesem auch in seinen Augen außergewöhnlichen katholischen Theologen, den er in seiner Zeit an der Münsteraner Universität (1925-1930) im Kreis anderer römisch-katholischer Intellektueller kennenlernte. Er erinnert sich an diese Begegnungen in Münster, die er im Februar 1927 seinem Freund Eduard Thurneysen berichtet:

„Letzteren Montag hatte ich einen sehr guten Abend mit dem katholischen Religionsphilosophen Steinbüchel aus Gießen und seinem hiesigen Kollegen, dem Privatdozenten Rosenmöller aus Gießen, über Vernunft und Offenbarung, über Trinität und Christologie und Kirche, ein Gespräch, wie man es eben weit und breit mit keinem evangelischen Theologen führen könne. Beide ... seufzten übrigens erstaunlich offen über allerlei, was eben dort gerade an den umgekehrten Punkten als bei uns zu beseufzen! Man konnte sich ehrlich und freundlich die Hand geben und ahnte schon etwas von der Una Sancta.“ ¹⁸

Aus diesen Gesprächen, so Barth, sei ein äußerst anregender regelmäßiger Gesprächskreis hervorgegangen, zu dem sich rasch auch

18) Brief an E. Thurneysen vom 4.2.1927 in: B. Dahlke, *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen 2010, 52f.

Robert Grosche aus Köln, dort als Studierendenseelsorger tätig, hinzugesellte. Die freie und in gewisser Weise selbstverständlich ökumenische Luft der Gespräche habe, so Barth, vor allem daher gerührt, dass nicht auf ‚neuprotestantische Weise‘ über die religionsphilosophischen Bedingungen von religiöser Rede und „Offenbarung“ habe gesprochen werden müssen. Es wurde vielmehr „unter der Voraussetzung der Wirklichkeit von Offenbarung diskutiert, *wie* theologisch von ihr zu reden sei.“¹⁹ Dass Fragen von Sünde und Gnade, von Freiheit und Gebundenheit, über die Bedeutung des Wortes Gottes für die Kirche und andere Zusammenhänge, die sich aus dem apostolischen Glauben der Kirche ergäben, aufgrund von Gottes *Selbstoffenbarung gemeinsam ausgesprochen und entfaltet werden müssten*, darin waren sich die Teilnehmer des Münsteraner Gesprächskreises einig. Barth wusste sich – in einer Zeit, in der als ordentlicher Professor doch erst wenige Jahre zuvor ins kalte Wasser der ständigen Lehrverpflichtungen geworfen worden war – in diesem Kreis aufgeschlossenen Christen gegenüber, die auch in der katholischen Kirche etwas von der reformatorischen *Not* wussten, Religions- und Kirchenkritik aus den Quellen der Bibel betreiben zu *müssen*. In den Worten von Robert Grosche: Der/die Katholik(in) ist „mehr als jeder andere der Gefahr ausgesetzt, zwischen Gott und den Menschen die Religion und die Kirche als sachlich-dingliche Größe, die für sich die Ehre in Anspruch nimmt, die Gott allein gebührt, einzuschieben ...“²⁰

Als ich davon berichte, dass der ökumenische *Bibelkreis*, den Robert Grosche in seiner Zeit als Stadtdechant Anfang 1946 gemeinsam mit dem evangelischen Stadtsuperintendenten Hans Encke in Köln gegründet hatte, auch 2019 noch besteht, erinnert sich Barth an den Anfang seiner Freundschaft mit Robert Grosche, die 1924/25 in Gesprächen über die Aufgabe der Predigt begann. Grosche hatte die auch in Barths Predigten hervorstechende *dialektische Methode* als sehr fruchtbar empfunden, um überhaupt wieder in ein sinnvolles theologisches Gespräch zwischen den Konfessionen einzutreten. Wenn sich die evangelische Theologie mit Barth von der „Erlebnistheologie“ und die katholische Theologie von ihrer Angst vor Plausibilitätsverlust, den sie durch *formale Geltungsansprüche* zu sichern suche, wieder löse, dann könne Gottes

Wort in seiner Wirkung in allen Kirchen wieder zur Geltung kommen. Ob es denn bei dieser friedlichen Annäherung geblieben sei, frage ich Karl Barth mit Blick auf den Domherrenfriedhof. Nein, natürlich nicht, entgegnet er und lacht. Es habe ihn natürlich gereizt, seine katholischen Gesprächspartner mit der Frage zu konfrontieren, ob der Katholizismus eigentlich die *Differenz von Gott und Mensch* wirklich begreifen könne, ob nicht die Systematik der katholischen Gnaden- und Kirchenlehre („*analogia entis*“) ständig unerlaubte Querverbindungen schaffe und den Unterschied zwischen Gottes Tun und unserer menschlichen Glaubensantwort verwische. Die Spitze seiner eigenen Polemik habe er dann sogar – 1932 von Bonn aus! – ins Vorwort seines ersten Teilbandes der Kirchlichen Dogmatik hineingeschrieben: „Ich halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist und denke, dass man *ihretwegen nicht* katholisch werden kann“²¹.

Grosche habe dieses auch ihm entgegengeschleuderte „Nein“ aber nicht davon abgehalten, von seiner Brühler Pfarrstelle aus weiterhin regelmäßig Barths Bonner Vorlesungen zu besuchen – und eben 15 Jahre später in Köln mit ganz praktischen Schritten das Lesen der Bibel *an den Anfang* zu stellen: Der von ihm geleitete Bibelkreis befasste sich am 22.1.1946 mit der Auslegung des 1. Korintherbriefes. Und Grosche urteilt später, vielleicht nicht ganz ohne ironische Spitze: „Man kann heute mit evangelischen Theologen nicht nur über die Rechtfertigung, über die Tradition, über das kirchliche Amt, über die Eucharistie als Opfer, über die Mutter Gottes, sondern sogar über den Papst reden.“²²

Als wir wenige Minuten später zu Karl Barths großen Erstaunen vor dem gerade neu umfassten altkirchlichen Baptisterium, „Köln erstem Taufort“²³ unterhalb des Doms, Halt machen, den vor wenigen Jahren eine ökumenische Arbeitsgemeinschaft zusammen mit dem Domkapitel und der Dombauhütte zu einem Ort ökumenischer Tauferinnerung hat werden lassen, unterbrechen wir unseren Redefluss. Beeindruckend tritt uns an diesem Ort entgegen, was es Menschen über Jahrhunderte bedeutet hat, sichtbar und öffentlich in die Nachfolge Jesu Christi zu

21) Kirchliche Dogmatik I/1, Zürich 1932, VIII.

22) H.G. Link (Hg.), Kölner Ökumenisches Bibelgespräch. 60 Jahre Robert Grosche-Kreis 1946-2006, KÖB 52, Köln 2006, 15.

23) Vgl. U. Krings, R. Will (Hg.), Das Baptisterium am Dom. Kölns erster Taufort, Köln 2009.

19) Dahlke, ebd..

20) Dahlke, a.a.O., 57.

treten – und wie beschämend es war, dass dieser Ort so lange vergessen, verschüttet, verkommen war. Ich erzähle von der ökumenischen Taufanerkennungserklärung durch elf Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (in Magdeburg), die im Jahr 2007 fast an diesem Ort begangen worden wäre. Ich erzähle von den Gesprächen zwischen den Kirchen im Vorfeld, der Bedeutung der vorausgegangenen ökumenischen Gespräche des Ökumenischen Rates, dem „Lima-Dokument“ von 1982 und der Magdeburger Erklärung von 2007, die betont, dass *jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ... vollzogene Taufe ‚anerkannt‘ wird*. Das bedeutet: Dem *Gebot* Jesu, seiner *Mizwa* zur Taufe „wird deutlich der Vorrang vor der Frage zuerkannt, in welcher Weise in den einzelnen Kirchen die Amtsträger oder Amtsträgerinnen legitimiert sind, die das Sakrament vollziehen.“²⁴ Karl Barth hört aufmerksam zu, fragt dann aber nach, ob sich denn auch die Baptisten und andere evangelische Kirchen, die konsequent nach dem *Zeugnischarakter* der Taufe fragen und deshalb die Säuglings-Taufe ablehnen, auf diese „Anerkennung“ der Taufe eingelassen haben. Was es denn heute in nach-volkskirchlichen Zeiten bedeute, Christus ‚angezogen‘ zu haben, und Anteil an seinen messianischen Amt zu bekommen?

Die Taufe als Antwort des mündigen, des säkularen Menschen auf Gottes Ruf und Handeln – wir sprechen über die interessante Tatsache, dass es zwischen seiner, Karl Barths, Unterscheidung zwischen Wasser- und Geisttaufe und seiner Kritik der Kindertaufe, die ja gerade in der rheinischen Landeskirche für große Diskussionen gesorgt hat, und der typisch baptistischen Tauflehre sehr enge Verbindungen gibt: Beide betonen, dass es in der Taufhandlung um den Gehorsam, um das Ja des Menschen zu Gottes Handeln geht – und um das Mitgerissenwerden in die Agenda des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit! Merkwürdig ist, dass die europäischen und nordamerikanischen Baptisten diese Konvergenz mit Karl Barths Theologie nur sehr selten herausgearbeitet haben. Im Gegenteil: In den USA, vor allem im Bereich der Southern Baptists, ist ein Baptist/in mit seinem Bekenntnis zu Barths Tauflehre

eher des gefährlichen Liberalismus geziehen worden.²⁵

Karl Barth lacht: Na, dann sei es doch wohl besser, dass jede Kirche ihren Taufgehorsam an der Heiligen Schrift und an Jesus Christus selbst bewähre. Könne ein ökumenischer Konsens, ein Bekenntnis denn weiter und tiefer reichen? Ich frage ihn, was ein gemeinsames Taufbekenntnis, eine Tauferinnerung, eine Taufkatechese, wie sie am Kölner Baptisterium nun für Christen verschiedener Konfession möglich und auch für Menschen jenseits der Reichweite der Kirche aufschlussreich ist, denn für ihn bedeute? Dreierlei, antwortet er mir: Erstens kann ein so geschichtsgesättigter Ort wie das Baptisterium Menschen helfen, auf *eigene Gedanken* zu kommen. „Die Kirche ist nicht dadurch lebensfähig, dass sie sich auf das Fundament ihrer Bekenntnisse verlässt, sondern dadurch, dass sie sich im ebenso befreienden und orientierenden Horizont des ersten Gebots zu dem lebendigen Gott hält“²⁶. Was ist *jetzt* von uns, von jedem einzelnen gefragt, zu welcher Rechenschaft (1. Petr. 3,15) sind wir *jetzt herausgefordert*? Das bedeute zweitens, dass die in der Taufe zu vollziehende existentielle Wende im menschlichen Leben der Prüfstein *jeder* Konfession ist: Umkehr meint „nicht die Umkehr der anderen, sondern eigene Umkehr“. Drittens, und das sei ihm, Barth, am wichtigsten, ist die Taufe gemeinsam mit dem Abendmahl das sichtbarste Zeichen des großen messianischen Spannungsraumes, in dem wir Christen unsere Zelte aufgeschlagen hätten: „Die Kirche kommt von dem Gebot Jesu Christi her. Sie zieht und sieht seinem neuen hellen Kommen entgegen.“²⁷ In diesem Spannungsraum, so Barth, *gehen wir Christen* – so unterschiedlich wir unser Bekenntnis auch akzentuieren – schließlich gemeinsam mit dem Gottesvolk Israel einen vom Exodus her bestimmten und verbindlichen Weg, „Schrittfolgen der Hoffnung“²⁸.

Auch am Kölner Baptisterium ist also noch einmal die von Josua 3 und 4 herkommende Frage „*Was bedeuten euch diese Steine?*“ so zu

24) So interpretiert der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Bischof W. Huber die Magdeburger Erklärung, in: M. Bock, „Sei du in kalter Zeit die heiße Spur, die deinen Weg uns weist...“. Taufe im ökumenischen Kontext, in R. Will., a.a.O., 166 (161-177).

25) Vgl. zum Thema: M. Beintker/G. Plasger/M. Trowitsch, Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950-1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung, Zürich 2016, 487ff.

26) M. Weinrich, Karl Barth und die Ökumene. Ein Prospekt, in: S. Hennecke, Karl Barth und die Religion(en), Göttingen 2018, 233 (223-239) mit Bezug auf Barths Formulierung vom Ersten Gebot als theologischem Axiom.

27) K. Barth, Aufbrechen – Umkehren – Bekennen, a.a.O., 68.

28) Vgl. Gerhard Sauter, Schrittfolgen der Hoffnung. Eine Theologie des Kirchenjahres, Gütersloh 2015.

stellen, dass zwischen dem Wasser der Mikwe vor dem Rathausplatz und dem Wasser, das ursprünglich in das Baptisterium geflossen ist, eine *kulturelle* Verbindung entsteht! Wir kommen auf einen aktuellen Kölner Wasserstreit zu sprechen.

In der „Alten Feuerwache“, einem lebendigen interkulturellen Bürgerzentrum, tobt im Sommer 2018 ein „Wasser“-Kampf, der mehr ist als ein Sturm im Wasserglas²⁹. Es geht um eine Toilette, die „kultursensibel“ saniert werden soll: als Hocktoilette, wie sie u.a. in muslimisch geprägten Ländern üblich ist, mit einem Wasserschlauch, damit sich der Besucher ohne Toilettenpapier mit Wasser reinigen kann. Beim Einbau wurde darauf geachtet, dass die Anlage nicht in Ost-West-Richtung orientiert ist – im Osten liegt die Stadt Mekka. „Wir möchten den Menschen aus diesen Ländern damit das Gefühl geben, dass sie hier zu Hause sind,“ sagt ein Verantwortlicher. Andere sind ganz unterschiedlicher Meinung und sagen, eine „kultursensible Toilette“ sei völliger Unsinn.

Die Präsenz verschiedener Religionen in Köln führt dazu, genauer hinzuschauen, wann und wie „et Wasser von Kölle jot“ ist, und wann es zum Konfliktstoff, zum „Haderwasser“ (Ex 20, 1-2) wird. Umgang mit Wasser scheint von vorneherein interreligiöse und städtische Kulturarbeit zu sein.³⁰

Wasser ist auch mehrdeutig. Im Deutschen ist „Wasser“ singularisch wie plural; im Hebräischen ist die Mehrdeutigkeit noch greifbarer: *Majim*, die Wasser – von diesem Wort gibt es keine Einzahl – mit denen die hebräische Bibel im zweiten Vers der Schöpfungsgeschichte beginnt, sind mehrdeutig, ja sogar undurchschaubar. Es bedarf des Geistes Gottes, um sie, die Chaosfluten, zu bändigen und zu ordnen.

Die Bibel beginnt also direkt mit einer Aufklärung: Wasser, das Lebenselixier, ist nicht so wie es die umliegenden Völker in ihren Mythologien entfalten, eine – möglicherweise zu verehrende – göttliche Urkraft, sondern schlicht „Wasser“. Es hat chaotische Kräfte, die jeder, der von einer Atlantikwelle einmal richtig umgestoßen oder von einem rasant

29) Vgl. https://rp-online.de/nrw/staedte/koeln/koeln-toilette-fuer-muslime-in-der-alten-feuerwache-als-geste-der-gastfreundschaft_aid-19574019 (abgerufen am 6.2.19)

30) Vgl. zum Folgenden: M. Marquardt, Solange es fließt.... Überlegungen zur Bedeutung der vier Paradiesströme in der biblischen Schöpfungsgeschichte, in: „Es ströme aber das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegneder Bach ...“ (Amos 5,24). Beiträge zum Calvin-Jahr 2009 und zur Gerechtigkeit, RheinReden 2010, 107-121.

ansteigenden Bachlauf mitgerissen wird, ein Leben lang nicht vergessen wird. Und zugleich sind Menschen schon vor ihrer Geburt bis zum letzten Atemzug von Wasser abhängig. Die erste Schöpfungserzählung legt es darauf an, sich nicht auf die eine oder andere Seite festzulegen, sondern festzuhalten: Es ist Gottes „Kritik“, sein Scheiden der Wasser, die die Schöpfung prägt. „Wasser“ hat also ein bleibendes Konfliktpotential: Wasser ist zwischen Parteien und Machtgruppen umstritten, Wasser kann in menschlicher Forschung zu einem Stoff des Lebens und der Heilung, aber auch der Zerstörung werden. Wasser trägt den Körper, kann ihn aber auch zum Zerreißen bringen. Mit dem rhythmischen Statement „Und siehe, es war gut so!“ der Schöpfungsgeschichte drängt uns die Erzählung gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen sanft, aber entschieden zur eigenen Kritik, zur Stellungnahme: „Und, wie hältst du es mit deinem Körper, mit den Wasserressourcen, mit der Forschung“? Mit anderen Worten: Menschen wirken in ihren eigenen, tagtäglichen Statements, wie sie es denn mit den Wassern halten, mit an einer noch unabgeschlossenen Schöpfung! Sogar das sogenannte „Paradies“ ist einerseits verloren und vergangen, bildet aber zugleich durch die 4 Paradiesströme, eine Art Humus, einen Untergrund für die menschliche Kulturarbeit. Gottes Schöpfung, seine Schöpfungskräfte werden zu menschlichem Kulturgut, auch und gerade jenseits von Eden.

Judentum, Christentum und Islam schöpfen in ihren Traditionen direkt oder indirekt aus dieser Grundentscheidung der Bibel, die Schöpfung Gottes in unsere Gegenwart fortzuschreiben und sie darin unabgeschlossen sein zu lassen. Im jüdischen Leben machen sich zum Beispiel in Reinigungsriten Grundentscheidungen des Zusammenlebens von Mann und Frau fest: Die Mikwe, gespeist aus fließendem Wasser, konfrontiert Männer und Frauen mit dem Lebens- und Blutfluss ihres Lebens, mit ihrer Sexualität und ihrer Lust. Zugleich hängt am Passahfest alles daran, sich heute der Bedrohung durch die Sklaverei der Pharaonen zu erinnern und vergegenwärtigen, dass Gott sein Volk durch die Chaoswasser des roten Meeres hindurchträgt. Im Islam haben „die Wasser“ eine ähnliche Mehrdeutigkeit. Die reinigende Kraft des Wassers, das den Körper auch im übertragenen Sinn vom Schmutz des Tages befreit und das rituelle Gebet eröffnet und begleitet, ist ein Zeichen und eine ständige Erinnerung an das reine Wasser der Paradiesströme. Der Entzug des Wassers, das Vertrocknen der Gärten ist

ein Signal und eine Versinnbildlichung der Ungerechtigkeit unter den Menschen, die Gott nicht ungestraft lässt.

Wenn in Köln in einem Jahr das jüdische Museum MiQua neben dem Rathaus eröffnet werden wird, dann wird es mit dem Baptisterium am Dom durch die „Via culturalis“ verbunden sein. Die MiQue und das Baptisterium werden durch dasselbe fließende Wasser der Stadt gespeist. So wie auch die Toiletten und Reinigungsbäder der muslimischen Einrichtungen in Köln. Jüdisch-christliche Unterscheidungen und Zusammenhänge, konflikthafte Trennungen und bleibende Gemeinsamkeiten hängen am Wasserlauf und an der Art und Weise, wie wir daraus in der (jüdisch-christlich grundierten) Kulturarbeit schöpfen und das „Chaoswasser“ des wieder aufkeimenden Antisemitismus und Anti-Islamismus gemeinsam bekämpfen.

Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt? Friedens-Bildung mit einem „Lehrer der Versöhnung“

Unsere vorletzte Station führt uns zu einer im 2. Weltkrieg zerstörten Kirche, St. Alban, die zu einem Erinnerungsort für die Opfer der Weltkriege geworden ist. Kardinal Frings hatte den Kirchraum 1954 „zu profanen aber nicht schmutzigen Zwecken“ (!) freigegeben³¹ - und so ist ein in meinen Augen heute eher stiefmütterlich behandelter Gedenkort daraus geworden. Auf der anderen Seite ist die eindrucksvolle Skulptur „Trauerndes Elternpaar“ als Nachbildung von Käthe Kollwitz' Kunstwerk im Innern und die Aufschrift der Gedenkplatte noch aus dem Jahr 1954 „Noch warten Kriegsgefangene auf ihre Heimkehr“ gerade in ihrer anachronistischen Anlage zu einer *Leerstelle* für die gegenwärtige Welt im Jahr 2019 geworden, in der Millionen Menschen auf der Flucht sind, Familien für Jahre auseinandergerissen werden und Europa sich zu einer in sich zerrissenen und teils kaltblütigen Festung entwickelt hat, in der die Gesten und Bitten um Versöhnung von menschenfeindlichem Populismus erstickt zu werden drohen. Ein kalter Frieden, wenn überhaupt.

Diesen Ort vor Augen komme ich mit Barth auf die Zeit nach 1945

31) Vgl. Hannelore Fischer (Hrsg.): Käthe Kollwitz. Die trauernden Eltern. Ein Mahnmal für den Frieden. Köln 1999, S. 125–129.

zu sprechen, in der er auch in enorm spannungsreichen Situationen für das von Jesus Christus ausgehende Wort der Versöhnung Stellung bezogen hat: in den innerdeutschen Fragen, zwischen Deutschland und Ungarn, Polen und der Tschechoslowakei, zwischen Russland und den USA, zum Verständnis der ideologischen Verhärtungen zwischen (Real-) Sozialismus und kapitalistischer Weltordnung. Sein Mut, die politischen Missstände deutlich beim Namen zu nennen und auf die systemischen Verwerfungen und Zynismen der Welt „Unordnung“ hinzuweisen, beeindruckt mich noch heute – zum Beispiel sein lakonischer Kommentar, „solange der Weizen der westlichen Länder ins Meer geschüttet wird, (habe man) kein Recht, den Kommunismus zu attackieren“³². Gleichzeitig stößt mich Barths tief aus der Bewegung der Bibel herausgelesener Gedanke an, dass *Gott das Weltgeschehen begleitet*. Ich erzähle Barth davon, dass uns in der rheinischen Kirche dieser Gedankengang auch dazu angeregt hat, die Staatwerdung des Volkes Israel, seine staatliche Gegenwart und Zukunft nicht nur unter säkularen, sondern unter dem Gesichtspunkt der Providenz Gottes für seinen ‚Augapfel‘ zu verstehen und zu bekennen: „Zeichen der Treue Gottes“. Macht das biblische Angebot, die Geschichte, in die Gott Menschen beruft und begleitet, unter dem Gesichtspunkt seiner Treue wahrzunehmen, *offener und kritischer* für den Missbrauch von Macht, von politischen Institutionen? Oder ist es damit doch im 21. Jahrhundert vorbei, in dem wir nicht nur auf zwei Weltkriege mit dem blind und taubmachenden „Gott mit uns“ zurückschauen, sondern es auch eine fortwährende Religionisierung politischer Konflikte und „viel mehr säkulare soteriologische Theologien als wir uns in unserer Fantasie ausmalen können“³³, wahrzunehmen gilt? Vorsicht vor politischer Theologie also!? Oder eine Besinnung auf die *Anfänglichkeit*, das „noch einmal mit dem Anfang anfangen“³⁴ der Theologie, die das Erste Gebot ernst nimmt, aber eben deshalb auch in keine distanzierte Zuschauerschaft treten *kann*?! Theologischer Anfänger zu sein – ergänzt Barth zu mir gewandt - bedeutet dann aber auch, sich fortwährend selber korrigieren zu müssen und zu können – also *in Bewegung* zu bleiben.

32) Abschlusspodium: Barth als Lehrer der Versöhnung, in: M. Beintker u.a., a.a.O., 528 (519–538).

33) Ebd., 536 (Statement von M. Beintker).

34) Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, 182.

An diesen Gedanken knüpfe ich – hier an diesem Ort, der zur Leerstelle und zum Lehrhaus für neue Gedanken werden kann – noch einmal an und berichte Karl Barth von dem amerikanischen Theologen Paul van Buren.³⁵ Er entwickelt – im Kontext und im Gespräch mit der analytischen Sprachphilosophie – den Versuch, ‚Geschichte‘ im Sinne eines Weggesprächs mit den *storys*, die im Gepäck der Kirche und Israels stecken, zu verstehen und auf sie zu hören: Geschichte als eine Bemühung, den Weg zu erkennen und zu *fragen*, was Gott uns im Zusammenhang auf diesem Weg, auf dem wir konkret und ‚historisch‘ stehen, zu erkennen gibt. Van Buren geht dabei ausdrücklich davon aus, dass wir der Geschichte, den *storys*, *keinen Sinn abgewinnen*, sondern *Geschichte auf dem Weg interpretieren und befragen*. Sein theologisches Interesse geht dahin, auch dem „Neuen“, das sich in unserer Zeit ereignet, einen von *Gottes Verheißungen und Geboten berührten Raum* abzugewinnen – wissend, dass von Gottes Offenbarung in den biblischen *storys* nicht abschließend, sondern (*sinn*)*erschließend* gesprochen wird.

Ich spüre Barths Skepsis bei diesen knappen Worten – und frage ihn gleichwohl, ob nicht auch sein Nachdenken der *Weltangelegenlichkeit* des Christentums gegolten habe, enorm zugespitzt nach dem 6-Tage-Krieg 1967: „Jetzt können wir’s in der Zeitung lesen: Gott hält seine Verheißung“³⁶? Barth antwortet mir auf meine Frage mit der Erinnerung an eine der letzten Seiten der Tauflehre im letzten Band der Kirchlichen Dogmatik. Dort hatte er mit Bezug auf die Aufforderung Jesu „*Gehet hin!*“ (Mt 28,19) unterstrichen: Die *messianische Unruhe des Getauften*, der fragt „Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt?“, sei eben auch eine *selbständig* („nicht nur als Mitglied des christlichen Kollektivs“) zu verantwortende, zu gestaltende und zu interpretierende Unruhe – und ergänzt dann noch: „Ein Mensch tritt in seiner Taufe als tätiges Glied hinein in das heilige Volk Israel, das nach Jes 42, 6 zum ‚Bundesmittler unter den Völkern‘ bestellt ist“³⁷.

35) Paul van Buren. Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses. Darstellung der Aufgabe und Möglichkeiten, München 1988.

36) E. Busch, a.a.O., 510.

37) Kirchliche Dogmatik IV/4, Zürich 1967, 221.

Propheten im Rathaus? Kölner Variationen von „Christengemeinde und Bürgergemeinde“

Unsere letzte Station führt uns zum historischen Kölner Rathaus, in den Hansasaal. In Kürze stehen hier wieder in Replik die acht weltlichen Prophetenfiguren (im Original sind sie seit 2012 im Schnütgen-Museum). Die acht Propheten gehören ursprünglich zur sogenannten Prophetenkammer, die jede Ratsfrau und jeder Ratsherr passieren musste. Durch dieses Nadelöhr wurde auf Spruchbändern, die die Propheten halten, jede und jeder zu einer angemessenen Amtsführung und Redekultur aufgefordert.

Es gehört zur bitteren Ironie der Entstehungszeit jener Figuren, dass der Rat der Stadt Köln just in dieser Zeit, in der den Ratsherren prophetische Weisheit vor Augen gestellt wurde, vor seiner Haustür dafür sorgt, dass die *Weisheit der biblischen Propheten* vernichtet wird: 1423 wird der Kölner jüdischen Gemeinde mitgeteilt, dass sie binnen einen Jahres die Stadt „auf ewige Zeiten“ zu verlassen habe. Im gleichen Jahr wird die Synagoge zur Ratskapelle umgebaut ...



Prophet im Kölner Museum
Schnütgen

Gerade in dieser Dialektik sind die Kölner weltlichen Propheten heute weit mehr als nur Stichwortgeber für den Verzicht auf geschwätzige Ratssitzungen. Als Karl Barth 1946 unter anderem in Bonn vor einem „Horizont von Ruinen“³⁸ wieder zur Vorlesung eingeladen wird, hält er neben der „Einführung in die Evangelische Theologie“ auch den Vortrag „Christengemeinde und Bürgergemeinde“. Er hat die fatalen Folgewirkungen der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre in ihrer idealistischen Umformung spätestens im deutschen Kaiserreich vor Augen und spricht an anderer Stelle geradezu von einer Krankheit Deutschlands, „bei vollem Bewusstsein in zwei genau entgegengesetzten Reichen zu leben“³⁹. Grundlegend anders will Barth deshalb die politische Verantwortung der Kirchen *und* die Notwendigkeit einer *gemeinsamen Sprache von*

38) Brief an die Familie vom 17. Mai 1946, KBA 9246.174

39) K. Barth, Eine Schweizer Stimme, 405f.

Bürger- und Christengemeinde jenseits sogenannter christlicher Parteien und weltanschaulicher Homogenitäten unterstreichen.

Wir sind zu Kölns weltlichen Propheten ins Rathaus gestiegen, weil ich davon überzeugt bin, dass Barths politische Ethik des Christentums die Nachkriegsgeschichte des deutschen Protestantismus tief geprägt hat: Weder Kirchentage noch evangelische und katholische Akademien, weder evangelische Denkschriften noch gemeinsame Worte der beiden großen Kirchen wären in ihrem Bemühen, eine gemeinsame *christliche* und eine für die Bürgergemeinde verständliche und deutliche Sprache zu sprechen, ohne die breite und auch kontroverse Rezeption seiner politischen Ethik möglich gewesen.

Wie lässt sich aber heute im 21. Jahrhundert eine gemeinsame Sprache finden, wenn nicht nur die Säkularisierung der nachchristlichen Gesellschaft(en) heute weit fortgeschritten ist, sondern sie auch mit einer Pluralisierung und Fragmentarisierung Hand in Hand geht, die der Demokratie längst nicht immer förderlich ist? „Ob und unter welchen Voraussetzungen es noch sinnvoll ist, nach Wahrheit zu fragen, kann nicht einfach als ausgemacht gelten“⁴⁰ - kann man einwenden. Auf der anderen Seite ist die Pluralität von *Religion*, die in unsere europäischen Gesellschaften eingezogen und wieder neu sichtbar geworden ist, in meinen Augen auch ein Ansporn, nicht nur nach gemeinsamen Werten zu suchen, sondern nach Gesprächsanlässen „wertloser Wahrheit“⁴¹ zu suchen, die Karl Barth ein Leben lang in den Streifzügen in der „neuen Welt der Bibel“⁴² unternommen hat:

„Die Bibel sagt uns bei gewissen „Auffassungen“, die wir uns von ihr machen, bald sehr deutlich und sehr freundlich: So, das bist du, aber nicht ich! Das ist nun das, was dir vielleicht in der Tat sehr gut passt: zu deinen Gemütsbedürfnissen und Ansichten, in deine Zeit und in eure „Kreise“, zu euren religiösen oder philosophischen Theorien! Sieh nun hast du dich spiegeln wollen in mir und hast wirklich dein eigenes Bild in mir wiedergefunden! Nun aber geh und suche auch noch mich! Suche, was dasteht!“⁴³

40) M. Weinrich, Karl Barth und die Ökumene, a.a.O., 225.

41) Vgl. E. Jüngel, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 2 2003.

42) Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1929, S. 18-32.

43) A.a.O., 21f.

Dann erzähle ich Karl Barth zum Abschluss unseren gemeinsamen Weges durch Köln von „*Schrift.Gespür*“, einem jüdisch-christlich-muslimischen Bildungs-Projekt der Melanchthon-Akademie, das 2018 begann: Eine Rabbinerin, eine Imamin und zwei christliche Theologen/innen gehen einen suchenden Weg durch die jüdischen, christlichen und islamischen Schrift-Quellen. Schon die Vorbereitung mit vier Schriftgelehrten/innen ist ein „neuer Weg“, eine *Verlangsamung* beim Zugehen auf jüdische und christliche Bibel und den Koran. Wir lernen das Nicht-Deuten, das Stehen-Lassen, die Viel-Falt, die Überraschung. Unsere gemeinsame gesellschaftliche Verankerung und Mitverantwortung als Mitglieder der Kölner Stadtgesellschaft läuft beim Theologietreiben immer mit; wenn wir die Schrift auch in ihrer Last spüren, sind auch die Lasten der jüdischen und muslimischen Geschwister unter dem alltäglichen Rassismus mit zu spüren. In der Tat: Die Demokratie auch in ihrer Gefährdung lässt uns als Christen, Juden und Muslime zur Sache, zu unserer Sache kommen!

Von *Schrift.Gespür* ist es nur ein kurzer gedanklicher Weg zur *Spur* des Anderen. Der Andere, der mir zwischenzeitlich ferngerückte Nahe, ist „die eigentlich metaphysische Störung“, und ist das Andere tief in unseren Heiligen Schriften. So hat Emmanuel Levinas es in seiner philosophischen Aufstörung des abendländischen Denkens gedacht.

Der „*andere Gott*“ als Antrieb des Denkens und Handelns bei dem christlichen Theologen Karl Barth und „*der/die Andere*“ als Einfall des Denkens und Handelns bei dem jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas – so nachbarschaftlich sich ihre Gedanken waren, haben sich beide kaum wahrgenommen zu ihren gemeinsamen Lebzeiten. Das dort im Gespräch Versäumte wäre *jetzt* einen weiteren Spaziergang wert.

Ein andermal.

Weitergegangen, weitergedacht.

Eine Flaschenpost im Fluss nach Basel

Von Dorothee Schaper

Sehr geehrter Herr Barth!

Mit meinem Kollegen für Ökumene und christlich-jüdisches Gespräch sind Sie schon an viele Denkmale in der Kölner Altstadt gezogen und haben zahlreiche christlich-jüdische und ökumenische Impulse zum Denken und Gehen aus Köln erhalten. Als Pfarrerin für christlich-muslimische Begegnungen gehe ich gerne mit Ihnen noch ein bisschen weiter. Ich möchte Ihnen einen außergewöhnlichen und recht jungen Gebetsort in dieser Stadt zeigen und bin gespannt auf Ihre Resonanz.

Auf dem Weg dorthin werden wir hier und dort für Fragen und Antworten verweilen. Als erstes halten wir an der Antoniterkirche, dem Ort des politischen Nachtgebets mit Dorothee Sölle in den Sechzigern und des Wanderkirchenasyls in den neunziger Jahren. Ob Sie sich mit Frau Sölle verstanden hätten? Sie hätten mit ihr sicher gepflegt theologisch gestritten, konnte sie doch mit den liberalen Denkangeboten Ihres Kollegen Tillich viel anfangen. Im politischen Bereich jedoch verbinden Sie viele gemeinsame Themen und Positionen. Die Frage nach der gesellschaftlichen Gerechtigkeit und damit nach dem Verhältnis von Christ sein und sozialistisch bzw. sozialdemokratisch sein, hat Sie beide engagiert umgetrieben, ebenso die unbedingte Klarheit darüber, sich als Christ als politisch denkender und agierender Mensch in der Gesellschaft zu verstehen, damit haben Sie beide für fruchtbare Provokationen in Kirche und Gesellschaft gesorgt. Sie mussten aufgrund Ihrer Position ihre Professur in Bonn verlassen; Frau Sölle hat trotz ihrer Qualifikationen erst gar keine Professur erhalten... Ist Ihnen eigentlich aufgefallen, dass Sie in Ihrer Zeit keine Professorinnen zu Kolleginnen hatten? Haben Sie dafür eine Erklärung? Wieso hatten Frauen so lange Zeit gesellschaftlich gesehen zuarbeitende, zuhörende, rückenfreihaltende und unbezahlte Funktionen inne? Und wem diente das?

Ich denke an unsere Veranstaltungsreihe „Offene Gesellschaft in der Trinitatiskirche - wie wollen wir in Zukunft in Verschiedenheit zusammenleben?“. Neben vielen anderen Themen beleuchteten wir den Bei-

trag zahlreicher theologisch denkender Frauen zum reformatorischen Aufbruch. Wir formulierten in diesem Zusammenhang einen feministischen Katechismus zur patriarchalen Geschichtsschreibung, in dem es heißt:

„Haben es die unbekannten theologisch denkenden und schreibenden Frauen im reformatorischen Aufbruch verdient, erwähnt und in die Öffentlichkeit gestellt zu werden, wie die bekannten Herren, wie Melanchthon, Calvin, Zwingli....? Ja, das haben sie! Weil sie maßgeblich zum Gelingen der reformatorischen Bewegung beigetragen haben, und das ist bisher durch die patriarchale Geschichtsschreibung nicht wirklich gewürdigt worden.

Nehmen die ‚großen Reformatoren‘ Frauen als theologisch denkende und gestaltende Gegenüber wahr?

Nein, nicht wirklich. Johannes Calvin bekämpft die redende und schreibende Marie Dentièrre in Genf und bringt das Rede- und Schreibverbot von Frauen in der Stadt mit auf den Weg.

Was sagt Calvin zu seiner Vorstellung über die Rolle von Frauen?

Calvin sagt: „Wenn ich ein Weib zur Frau nehme, sollte dies dazu verhelfen, dass ich mich Gott umso besser widmen kann, indem sie mich von allen banalen, tagtäglichen Sorgen und Nöten befreit“.....

Wie finden wir diese Rollenzuschreibung für Frauen? Langweilig.

Sehr geehrter Herr Barth, in Ihrem Haus wohnten zwei Frauen – Nelly Barth und Charlotte Kirschbaum, die Sie von den tagtäglichen Sorgen befreiten bzw. sich um Ihre Kinder kümmerten und Ihnen Zitate anderer Theologen zulieferten und Ihnen Gesprächspartnerin waren, so dass Sie sich Gott bzw. Ihrer theologischen Arbeit umso besser widmen konnten. Sie können sich denken, dass es - nehme ich die Worte unseres Katechismus ernst - mir ein großes Anliegen ist, die „unersetzliche und unübertreffliche Mitwirkung“ ihrer Geliebten Charlotte Kirschbaum in Bezug auf ihr theologisches Werk zu würdigen. Obwohl Sie als Schweizer Theologin ja stark von Calvin geprägt sind, thematisieren Sie interessanterweise selber diesen patriarchalen Missstand, von dem Sie selbst so großen Nutzen hatten, in Ihrem Brief 1953 an Gerhard Merz:

„Du ahnst nicht, was sie - Ministerium des Innern und des Äußern in einer

Person - alles wirkt, unübertrefflich, unersetzlich. Wenn die spätere Literatur sich nur nicht zu dumm anstellen, sondern das ruhig, sachlich und umsichtig ans Licht bringen wird!“

Wie Sie sich denken können, bin ich Ihnen in dieser Sache sehr gerne behilflich. Vielleicht kämen wir in diesem Zusammenhang auch nochmal über Ihren und Charlotte Kirschbaums Briefwechsel mit Henriette Visser't Hooft und die Frage nach geschlechterspezifischen Rollenzuschreibungen ins Gespräch, ich würde Ihnen gerne einmal den Ansatz der feministischen Philosophin Judith Butler, die in Köln eine Gastprofessur innehatte, vorstellen und theologisch diskutieren. Sie sehen: so schnell kommen Sie hier nicht weg, aber wir müssen weiter.

Wir schlendern den kleinen Ina-Gschlössl-Weg hinter der Antoniterkirche entlang, seit ein paar Jahren ist er nach einer der weitsichtigen und politisch denkenden Kölner Theologinnen benannt. Mich würde interessieren, was Sie in den 30iger Jahren von Bonn aus von den mutigen vier Kölner Vikarinnen der bekennenden Kirche mitbekommen haben. Ina Gschlössl war eine von ihnen, als sie sich in der konkreten Hilfe für jüdische Nachbarn engagierte und zugleich für die Ordination von Frauen kämpfte... . Sie war von ähnlicher Gesinnung wie ihre Berliner Lehrerin und Theologin Elisabeth Schmitz. Sie werden sich an ihren Briefwechsel mit Ihnen im Januar/Februar 1934, wenige Monate bevor Sie die Barmer Theologische Erklärung maßgeblich mitverfassten, erinnern. Elisabeth Schmitz regt darin engagiert an, dass sich die Bekennende Kirche deutlich für die Solidarität und Hilfe gegenüber Juden und Jüdinnen ausspricht. Ich bin sehr berührt von ihrer konkreten Beschreibung der Lebenssituation ihrer jüdischen Nachbarn und Nachbarinnen und von ihren konkreten Überlegungen, wie die Bekennende Kirche auf dieses Elend glaubwürdig reagieren könnte. Sie antworten Elisabeth Schmitz, „...die evangelische Kirche müsste heute mit einem lauten Nein zu all dem, was jetzt in der Arierfrage geschieht, ... mit einer Fürsprache für die Glieder der Synagoge auf dem Plan sein.“ Woran lag es, dass Elisabeth Schmitz' Anliegen in der Barmer Theologischen Erklärung so gar keine Resonanz fand? Hatten sie doch maßgeblichen Einfluss darauf. Warum wurde Elisabeth Schmitz, Marga Meusel, Ina Gschlössl, ihre Solidarität mit den jüdischen Nachbarn und ihre Interventionen in Richtung Bekennender Kirche in meinem Theologiestu-

dium in Berlin nicht erwähnt? Es gibt so viel zu besprechen.

Aber wir müssen weiter. Ich mache mit Ihnen einen Schlenker zur Kölner Universität, auch wenn Sie hier nie gelehrt haben - sie wird dieses Jahr schließlich 100 Jahre und veranstaltet deshalb interessante Diskussionen u.a. zum Thema Antisemitismus damals und heute. Gerade letzte Woche hörte ich dort Professor Stern aus Wien über die illegalen Fluchtwege von Überlebenden der Shoah in den ersten Nachkriegsjahren, Alpenüberquerungen und geheime Schleichwege auch durch die Schweiz bis nach Palästina. Haben Sie von diesen ‚illegalen Fluchtpfaden‘ nach ‘45 gewusst? Es gibt immer noch so viel aufzuarbeiten. Sie würden sich bestimmt beteiligen. Sie haben sich in den 30igern sehr konkret an der kirchlichen Schweizer Flüchtlingshilfe für jüdische Menschen beteiligt, deshalb würde Sie bestimmt interessieren, wie wir in den 90iger Jahren im Wanderkirchenasyl über 200 abschiebungsbedrohten Kurden und Kurdinnen in mehreren Kölner Kirchengemeinden Kirchenasyl gewährten.

Aber vielleicht hätten Sie auch Freude an einem kleinen Streitgespräch über die Bedeutung von Talmud und Aristoteles für die heutige Theologie mit dem großen Albert - Albertus Magnus, der vor dem Audimax wacht und die heutigen Studenten grüßt.

Weil ich doch weiß, dass Sie ein Mann des gepflegten Humors sind, gehen wir rasch an der Klettenberger Johanneskirche vorbei, und ich zeige Ihnen, wo Hans Dieter Hüsch - Ihr Kollege in Sachen Humor als Elixier zur Widerständigkeit - in seinen letzten Jahren regelmäßig in Gottesdiensten und bei Kirchentagsvorbereitungen mitgewirkt und unter anderem seine Psalmverdichtungen aufgeschrieben hat. Sie haben ihn doch gemocht und besuchten ihn regelmäßig bei seiner Sonntagsmatinee, wenn er nach Basel kam. Das kann ich verstehen: seine Gabe, das Schwere leicht zu sagen und die wichtigen Dinge augenzwinkernd auf den Punkt zu bringen, hatte Tiefgang, vielleicht verstanden Sie sich deshalb so gut.

Gerne würde ich Sie in diesem Zusammenhang zur Kölner Protzsitzung, der ersten protestantischen Karnevalssitzung in die Kartäuserkirche einladen; Humor als subtile Alternative und Kampfansage gegenüber Diktatoren, Despoten und Dumpfköpfen gefällt uns auch heute noch in Köln außerordentlich! Blaukopp alaaf!

Nun aber nach Ehrenfeld zu dem besonderen Ort des Gebetes und

des Verweilens, der nach den Juden und den Christen nun auch den Muslimen in Köln Raum gibt, in Würde beten zu können.

Ich möchte Sie einladen, diesen von Paul Böhm entworfenen Raum wahrzunehmen, und natürlich wäre ich sehr gespannt, ob und wie Sie diesen Ort mit ihrem theologischen Wirken vor allem mit dem Ausblick in Ihrer Lichterlehre in Bezug setzen. Ich habe Sie immer als einen sehr kontextuellen Theologen verstanden, der mit seinem Denken die Geschehnisse der Zeit resoniert und auf sie reagiert. Vor diesem Hintergrund würde mich Ihre Antwort auf die Frage, wie Sie heute Ihr christologisch zugespitztes Denken mit der konkreten Koexistenz von Juden, Christen, Muslimen und Atheisten verbinden würden, sehr interessieren. Neben dieser Frage wäre es auch spannend, Ihre Konzeption von Bürgergemeinde und Christengemeinde für den heutigen Kölner Kontext weiterzudenken. Ich weiß nicht, ob Sie wissen, dass wir hier genau an diesem wunderschönen Ort gerade eine größere Auseinandersetzung über die Verhältnisbestimmung von Staat und Religion führen. Da hilft uns heute noch der Gedanke, der zur Zeit der Bekennenden Kirche wichtig wurde: Stichwort ‚die Kirche soll ihr kritisches Wächteramt gegenüber dem Staat ausüben‘. Mich treibt die Frage um, wie kann die Moschee ihr kritisches Wächteramt gegenüber dem Staat ausüben, der die Gehälter für seine Imame zahlt? Wie können Muslime mündig ihre Wünsche und Kritik gegenüber den staatlichen VertreterInnen der neuen und der alten Heimat offen aussprechen? Wie können wir alle zu einem fruchtbaren und diskursiven Verhältnis von Moscheegemeinde, Christengemeinde und Bürgergemeinde beitragen?

Sie sehen, es gibt noch viele Fragen zu klären. Aber nun zunächst eine kleine Zwiesprache zwischen Autorin und Gebetsraum. Nehmen Sie Platz im weiten Raum der Moschee, schauen Sie sich um und lassen Sie Lichtstrahlen durch die hohen Fenster auf Ihre Lehre bzw. Leere fallen. Hören Sie den Gebeten und Klängen zur Ehre Gottes zu und hören Sie die Worte meiner inneren Zwiesprache anlässlich der sogenannten Eröffnung der Kölner Moschee September 2018:

Allein zur Ehre Gottes solltest Du gebaut werden.

Tradition und Moderne sollten sich in Dir treffen und ins Gespräch kommen.

Der Blick in die Welt und die Einkehr zu Gott.

Drinnen und draußen, oben und unten, Osten und Westen sollten in Dir Platz

finden.

So wie Du jetzt aussiehst könnte man denken, dass das gelungen sei.

Du bist so schön!

Wunderschön!

Ein ästhetischer und ein spiritueller Genuss in deinem Raum zu verweilen und

zu staunen,

zu beten,

nachzudenken,

weiterzudenken,

gläubig oder ungläubig,

christlich oder muslimisch

oder wie auch immer

staunen über Deine Schönheit,

wenn der klare blaue Himmel durch Deine Scheiben hereinschaut,

wenn die Sonnenstrahlen die Schatten Deiner Ornamente an der Decke zeigen,

wenn Innen und Außen,

wenn Menschenlebendigkeiten und Gottesgegenwärtigkeiten sich bei Dir treffen.

Allein zur Ehre Gottes

Deine Weite,

Deine Durchlässigkeit,

Deine Offenheit,

Deine Fähigkeit zur Fusion verschiedener Traditionen und Modernen,

Deine Erhabenheit über allen Streit,

Deine lichtdurchflutete Schlichtheit,

Deine Reduktion auf das Wesentliche.

Allein zur Ehre Gottes.

Du birgst

das Gebet,

die Begegnung,

das Gespräch,

das Studium Deiner heiligen Schrift.

Alles zur Ehre Gottes.

Nun soll ein Mann Deine Räume eröffnen, der mehr in die Macht als in die Menschheit verliebt ist.

Du hast das nicht verdient!

Du hast immer mehr an Schönheit gewonnen.

Er hat immer mehr an Glaubwürdigkeit und Gespür für Gerechtigkeit verloren.

Du hast an Weite und Höhe gewonnen.

Er hat an Enge und Tunnelblick zugenommen.

Du hast Dich mit Deinen Fenstern zur Welt geöffnet.

Er hat sich in seine Zwangsläufigkeiten der Machterhaltung verschlossen.

Du hast Dich mit Deiner Schönheit in die Kölner Stadtsilhouette eingefügt.

Er hat mit seinen scharfen Parolen die Menschen in Befürworter und Gegner polarisiert.

Und nun soll gerade er am kommenden Samstag Dein ganzes Gebäude eröffnen?

Wie kann das sein?

Wie konntest Du das zulassen?

Warum hast Du Dich nicht gewehrt?

Warum hast Du nicht einfach ‚nein‘ gesagt?

Oder ‚nicht mit mir‘?

Warum konnten wir das nicht verhindern?

Warum konnten wir dich diesmal nicht schützen?

Warum konnten Dir unsere Proteste nicht nützen?

Mehrmals haben wir Dich, als Du im Werden warst, geschützt.

Wir Kölner Bürgerinnen und Bürger, Juden, Christen, Muslime, Atheisten, Gewerkschaftler

standen auf der Straße und vor Deinen Toren,

um Dich vor rechtspopulistischen dummen Sprüchen, Hetzparolen und hässlichen Schmierereien an Deinen neuen Wänden zu bewahren.

Wir haben Dich in der Kölner Stadtgesellschaft begrüßt und willkommen geheißen.

Als Du noch lange nicht fertig warst, haben wir Dir bei einer Iftareinladung im Konferenzsaal direkt unter Dir das hebräische Lied ‚Hinematov u manajim‘ gesungen.

Das heißt: ‚Wie lieblich ist es, wenn Menschenkinder einträchtig wie Brüder und Schwestern beieinander wohnen‘. Wie schön wäre es.

In diesen Tagen wird dieses Lied zur Farce.

Das ist bitter.

Nun sollst Du eröffnet werden.

Nicht von den Gläubigen, die einfach nur das Gebet bei Dir suchen.

Nicht von den Ungläubigen und Gläubigen aus Deiner Umgebung, aus Deinem Stadtteil.

Nicht von den Bürgerinnen und Bürgern, die für Dich und einen respektvollen Umgang mit Dir eingetreten sind.

Nicht von den Mitgliedern des Beirates, die Deine Entstehung solidarisch und kritisch begleitet haben.

Sondern von einem Staatspräsidenten eines anderen Landes, für den Gerechtigkeit, Fairness, demokratische Teilhabe, Meinungsfreiheit und Menschenrechte zur Zeit keine Werte darstellen.

Nun sollen die Worte zu Deiner Eröffnung aus dem Mund eines Staatspräsidenten kommen, der einmal hoffnungsvoll für Frieden und Gerechtigkeit begonnen hat und nun die Rechte von SchriftstellerInnen, JournalistInnen, JuristInnen, LehrerInnen und einfachen Bürgern und Bürgerinnen mit Füßen tritt und, der sich weigert, für eine Erinnerungskultur einzutreten, die Ross und Reiter beim Namen nennt.

Das passt nicht zu Dir.

So war das ursprünglich doch nicht geplant und gemeint, oder?

Das hast Du nicht verdient.

Das ist bitter für Dich und für uns.

Ein Übergriff auf Deine Ästhetik,
der uns bitter aufstößt.

Mir kommen die Beter und Beterinnen in den Sinn, die ihre Klage und ihre Frage in Gottes Angesichts gerufen haben in einer Liedstrophe über Psalm 58 heißt es:

Wie nun, ihr Herren, seid ihr stumm,
daß ihr kein Recht könnt sprechen?
Was gleich und grad ist, macht ihr krumm,
hilft niemand zu sein Rechten.
Mutwillig übt ihr G'walt im Land,
nur Frevel geht durch eure Hand,
was will zuletzt draus werden?

Dein großartiger Architekt meint, dass es wieder besser wird,
weil Geschichte in Wellenbewegungen verläuft.

Das wünschen wir Dir und uns.

Wir möchten mit Dir und allen Kölnerinnen und Kölnern,

Juden, Christen, Muslimen, Atheisten, Gewerkschaftlern und wie wir alle so sind

und allen, die deiner Schönheit die Ehre geben wollen,

ein Fest feiern für Deine Offenheit und Transparenz.

Allein zur Ehre Gottes!?

Wir würden uns freuen, wenn Sie noch eine Weile bei uns in Köln bleiben würden und mit uns durch die Stadt streifen würden. Wir würden Sie gerne mit zur Veranstaltungsreihe „Offene Gesellschaft in der Trinitatiskirche – wie wollen wir in Zukunft in Verschiedenheit zusammenleben?“ einladen.

Wir würden Sie mitnehmen ins Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen, wo wir zu einem gemeinsamen Studientag zu Ihrem theologischen Denken und dem Zusammenleben in Verschiedenheit einladen werden.

Wir würden Sie gerne als Gast der Protssitzung in die Kartäuserkirche einladen. Der Vorsitzende der neu- bzw. wiedergegründeten jüdischen Karnevalsgesellschaft „Kölsche Kippa Köpp von 2017“ kommt auch!

Bleiben Sie also noch und verweilen mit uns, es gibt noch so viel zu besprechen, aufzuarbeiten, zu tun und zu lachen.....

Bezeugen: Christen- und Bürgergemeinde

Gott ehren im theologischen Verständnis Huldrych Zwinglis

Von Johannes Voigtländer

Ausgangssituation

„Alles was ich hier gesagt habe, habe ich gesagt zur Ehre Gottes ...“¹, so beschließt Huldrych Zwingli im März 1525 seine *Institutio*, die Schrift „*De vera et falsa religione commentarius*“² und gibt damit einen überaus deutlichen Hinweis auf seinen theologischen Impetus – die Ehre Gottes. Um sie geht es, was auch immer er theologisch durchdenkt und formuliert, sie, die Ehre Gottes, ist der Zielpunkt seiner theologischen Existenz nach seinem Nein! zu allen bisherigen Wegen und Überlegungen, die ihn als Christ bestimmt hatten. Die Ehre Gottes, die sich allein auf die biblischen Texte bezieht und ihre inhaltlichen Aussagen allein vom biblischen Text her versucht in Worte, menschliche Worte, zu fassen, wird zum Merkmal, zum Erkennungszeichen seiner reformatorischen Theologie und zu einem Zentralpunkt der reformierten Theologie nach ihm.

Doch wie kommt es zu eben dieser Fokussierung in seinem theologischen Denken, das er gerade noch einmal in seinem *Commentarius* durchdacht, dargestellt und ausformuliert hat. Eigentlich hatte doch Zwinglis Weg ganz „normal“ begonnen, als ein humanistisch gebildeter Renaissance-Mensch. Ein Akteur, seit Studienzeiten, in einem ganzen Netzwerk interessierter, individualistisch angehauchter und kritischer Intellektueller. Er war Teil dieser Bildungs- und Erneuerungsbewegung, die sich für Reformen in der Kirche einsetzte und deren abständige Traditionsgebundenheit mit ihren Ritualisierungen sie in Frage stellten. Diese Reformbewegung war aber im Grunde ein elitärer Aufbruch und nur mit begrenzter, verändernder, gesellschaftlicher und kirchenpoliti-

1) Zwingli, Huldrych, Kommentar über die wahre und falsche Religion 1525, in: Schriften III, Zürich 1995, 452. (Die Bände werden in den weiteren Fußnoten nur noch als „S“ mit der entsprechenden römischen Zahl abgekürzt zitiert.)

2) Zwingli, Huldreich, *De vera et falsa religione commentarius*. März 1525, in: Huldreich Zwingli sämtliche Werke, Bd. III, Leipzig 1914, 590-912. (Die Bände werden in den weiteren Fußnoten nur noch als „Z“ mit der entsprechenden römischen Zahl abgekürzt zitiert.)

scher Dynamik ausgestattet.

Zwinglis Interesse an der Griechischen Sprache, das sich ab 1513³ in seinen Schriften nachweisen lässt und sich in einer entschiedenen, bewussten Hinwendung zur Bibel und ihren Texten Gestalt gibt, ist noch ganz auf der Spur eben dieses humanistischen Bildungsinteresses anzusiedeln. Doch schon hier deutet sich an, dass es um mehr geht als um Bildung, nämlich um die Bibel als Gottes Wort.

Auch seine Beteiligungen als Feldprediger an den Feldzügen seiner Glarner Gemeindeglieder nach Oberitalien, nach Novara (1513) und Marignano (1515), sind Ausdruck seines Verhaftetseins in den Vorstellungen seiner Zeit; höchstens noch beflügelt durch ein neu gewonnenes Menschenbild und Selbstverständnis, das den Menschen nicht mehr eingeeicht durch ein enges scholastisches Geländer, oder eben Fesseln, sondern ihn mit der Renaissance als selbstdenkenden Menschen verstehen lernt, der selbstständig auf die Welt blickt und nach eigenen Gestaltungsspielräumen sucht, mit eigenen religiösen, sozialen und künstlerischen Vorstellungen, der sich deshalb auch politisch entscheidet und sei es für das Reislaufen. Denn mit dem Bekanntwerden so hochbegabter Einzelpersonen, wie z. B. Leonardo Da Vinci, entwickelte sich auch ein breiter aufgestelltes Selbstbewusstsein. Der Mensch versteht sich selber in den konkreten Lebensabläufen immer deutlicher als Subjekt, als Individuum. Das überlieferte Recht und die Gesetze, die feudale Ordnung der Gesellschaft, verlieren ihre selbstverständliche und das Leben organisierende Gültigkeit.

Die Krisis – das Jahr 1515 und die Schlacht von Marignano

Noch in eben diesem Selbstverständnis verhaftet, unterstützt Huldrych Zwingli auch 1515 die eidgenössische Politik des Reislaufens, das nach den Burgunder Kriegen⁴, in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahr-

3) Brief an Vadian vom 23. Februar 1513, Z VII, 22. „Ita enim Grecis studere destinavi, ut qui me preter Deum amoveat, nesciam, non glorie (quam nullis in rebus querere honeste possem), sed sacratissimarum litterarum ergo.“ (Ich habe mir nämlich fest vorgenommen, Griechisch zu studieren, dass mich außer Gott niemand davon abbringen kann. Es geht mir dabei nicht um Ruhm/Anerkennung (denn danach zu streben ist auf keinem Fall ehrenhaft), sondern nur um die allerheiligsten Schriften.)

4) Siehe Locher, Gottfried, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der Europäischen Kir-

hunderts, zu einem begehrten Exportartikel schweizerischen, eidgenössischen Selbstbewusstseins und Wirtschaftens geworden war. Für ihn kam aber nur eine Unterstützung des Papstes in Frage, und so zog er im Spätsommer als Feldprediger mit den Söldnern aus Glarus, seinen Gemeindegliedern, erneut nach Oberitalien. Politische, wirtschaftliche und kirchliche Notwendigkeiten ließen ein solches Handeln erforderlich und vorteilhaft erscheinen. Dabei war ihm durchaus bewusst, dass die Eigenossenschaft mit dieser erneuten kriegerischen Auseinandersetzung in ihrer Einheit gefährdet war.⁵ Auch seine Erfahrungen und Beobachtungen in der Gemeinde hatten ihn in den letzten Jahren zurückhaltend und unsicher dem Reislaufen gegenüber gemacht.⁶

Und dann brach sie herein, die Schlacht von Marignano⁷, am 13. und 14. September 1515. Mit überraschender Härte und ungeahntem Vernichtungswillen schlugen die Parteien aufeinander ein. Jede Seite auf ihre Weise Gott für ihre Ziele in Anspruch nehmend, und am Ende war das Schlachtfeld übersät mit verstümmelten Leichen, sterbenden, schwer verletzten und entstellten Menschen. Das Elend, das über die schweizerischen Truppenverbände hereinbrach und sich um Huldrych Zwingli herum auftürmte, machte ihn fassungslos. Irritiert, mehr noch, desillusioniert sieht er auf die Versatzstücke seines zerbrechenden Weltbildes. Als am 16. Oktober 1515 Franz I. nach der Schlacht mit einer bisher noch nicht erlebten Prunkentfaltung in Mailand einzieht, wird Zwingli das noch einmal augenfällig.

Die Fassungslosigkeit, das Entsetzen über das Erlebte ist bei Zwingli grundsätzlicher Art und muss weit über seine bisherigen Erfahrungen hinausgegangen sein. Zurück in Glarus stellt sich Zwingli deutlich gegen alle neuerlichen Überlegungen weiteren Reislaufens. Ihm ist klar-

chengeschichte, Göttingen 1979, 22.

5) Militärisch waren die eidgenössischen Orte in unterschiedliche Bündnisse eingebunden, so dass sich durchaus Schweizer gegen Schweizer im Feld gegenüberstanden (vgl. Locher, Gottfried, Zwingli und die schweizerische Reformation, Göttingen 1982, J13). Gerade deshalb mahnt Zwingli, fünf Tage vor Marignano in Monza, in einer Feldpredigt zu eidgenössischer Einheit – ohne Erfolg.

6) Darüber hinaus hatte er aber schon 1510, im „Fabelgedicht vom Ochsen“ (Z I, 10-20), auf die Gefahren durch Bestechung, die er auch im Zusammenhang mit dem Reislaufen sah, indirekt hingewiesen.

7) Zur Bedeutung der Schlacht für die Eidgenossenschaft siehe Holenstein, André, Vorwärts nach Europa, NZZ am Sonntag vom 6.9.2015, Nr. 36, 65; Maissen, Thomas, An den Grenzen der Söldnerkühnheit, NZZ, Gastkommentar am 12.9.2015.

geworden, dass in den Soldbündnissen allein der Wille der Mächtigen – und dann auch in der Folge der der Abhängigen – zur eigenen Machtentfaltung und Politikgestaltung sich Ausdruck und Raum verschafft. Mit Gott hat das alles nichts zu tun! Noch Jahre später⁸, als er über seinem Kommentar zu Psalm 144 sitzt, bzw. über ihn predigt, bricht es aus ihm heraus:

„Dass das arme Volk erhalten und geschützt werde und in guter Ruhe und zu Essen hat, zufrieden sei mit der Kleidung und den Lebensmitteln, dass unsere Söhne heranwachsen und nicht erschlagen werden. Hilfe, Hilfe! Wie ist es zugegangen in der Eidgenossenschaft, dass ihre Kinder und Söhne verkauft wurden! Jammer, Jammer! Not, Not! Sünde, Sünde!“ und weiter, „Ach Herr, verleihe uns Frieden! Damit es ruhig und glücklich wird. Ach Herr, behüt uns vor Krieg, damit nicht die Gassen voll Geschrei sind, von Klagen und Kummer. ... Wohl dem, mit dem Gott ist!“⁹

Was hier wie ein sehr persönliches, individualisiertes Bekehrungserlebnis klingen mag, ist wohl eher der Versuch Zwinglis, die ihm in einer konkreten, geschichtlichen, politischen Situation zur Gewissheit gewordene Einsicht in Worte zu fassen, dass der gegenwärtige Weg der Eidgenossenschaft ein Irrweg ist. Dieser Weg ist ein Irrweg, der die Menschen mit einem freien Willen ausgestattet sieht und sie als eigenmächtige Gestalter ihres Lebens mit ihren je eigenen Perspektiven in den Blick nimmt.¹⁰ Ein solches Selbstverständnis, das auch durch den Humanismus befördert worden war, gerade auch in seiner behaupteten, selbstgewirkten Unabhängigkeit von Gott, ist ein Irrweg! Deshalb das grundsätzliche „Nein!“ Zwinglis zu diesen Unternehmungen. Deshalb sein „Nein!“ zum Reislaufen und nicht auf Grund einer plötzlichen pazifistischen Haltung. Deshalb sein „Nein!“ zu allen menschlichen Unternehmungen, die nicht bei Gott und von Gott her ihren Ausgangspunkt sich setzen lassen. Deshalb sein „Nein!“, weil die Praxis des Reislaufens die Eidgenossenschaft grundlegend gefährdet, in ihrer

territorialen Integrität, wie in ihrem sozialen Zusammenhalt.¹¹

Die Subjektivität des „Neins!“ täuscht, denn die Ereignisse von Marignano stellen für das Soldwesen, das Reislaufen der Eidgenossenschaft eine Zäsur dar, und ein altes Selbstverständnis wird auf den Kopf gestellt. Es geht also nicht um Zwinglis Betroffenheit oder eine besondere Empfindsamkeit seiner Person, sondern das eidgenössische Gemeinwesen sieht sich mit einer Diskussion konfrontiert, die auch vor der Tagsetzung nicht Halt macht.¹² Der Schock saß so tief, dass die eidgenössischen Orte ihre militärische Expansionspolitik definitiv einstellen.

Zwinglis Haltung und Überzeugungen sind jetzt ganz klar. Zurück in Glarus widersetzt er sich allen neuerlichen Bestrebungen, den Wirtschaftsfaktor „Reislaufen“ nicht aufzugeben. Sein „Nein!“ nötigt ihn 1516 von Glarus nach Maria-Einsiedeln auszuweichen, um sich nicht noch mehr zu isolieren und öffentlichen Angriffen auszusetzen. In den fast drei Jahren, in denen Zwingli hier leben und arbeiten wird, ist er auf einem Weg, auf der Suche, in der Bewegung zu einer neuen Sachlichkeit, denn es geht um die Sache, die er sich nicht mehr von der Welt und ihrer bisherigen Theologie auftragen lassen will. Er liest, stu-

11) Zwingli, Huldrych, Eine göttliche Ermahnung der Schwyzer (1522), S I, 81-100. „Wenn sie [die Menschen] einmal fett geworden sind und reich an irdischen Gütern und Ehren, dann sperren sie sich gegen Gott und wenden sich von ihm ab; ...“ „Natürlich läßt Gott unseren Hochmut nicht ungestraft. Wartet er so lange zu, dann tut er das nur, damit wir uns bessern können. Tun wir es nicht, dann geschieht uns dasselbe wie den Menschen in Sodom und Gomorrha ...“ (88) „... wir denken nicht mehr ans Vaterland, und anstatt unsere Häuser, unsere Frauen und Kinder zu schützen, machen wir uns Sorgen um die Bewahrung des Besitzes, der Herrschaft und der Macht der Potentaten.“ (88f.) „Es ist zu befürchten, daß all dies von Leuten angezettelt wurde, die Eigennutz über Gemeinnutz stellen, und den entstehenden Schaden der Allgemeinheit überlassen. Ja Habsucht, Genußsucht, Rücksichtslosigkeit und Ungehorsam nehmen von Tag zu Tag zu, wenn wir uns nicht ändern und die Augen öffnen, um die Gefahr zu erkennen und abzuwenden.“ (89)

Siehe auch: Zwingli, Huldrych, Eine freundschaftliche und ernste Ermahnung der Eidgenossen (1524), S I, 319-329. „Wie können wir denn wieder zu Einigkeit und Frieden kommen?“ so hieße die Antwort: „Mit der Beseitigung des Eigennutzes; denn wenn es diesen nicht gäbe, so hätte die Eidgenossenschaft vielmehr eine Bruderschaft, ...“ „Eigennutz liegt in eines jeden Herzen. Wir können ihn nicht daraus entfernen, denn nur Gott kennt die Herzen und kann in ihnen wirken ... Wollt ihr, daß er auch in den Herzen der Menschen ausgelöscht wird, dann sorgt dafür, daß das göttliche Wort bei euch wahrhaftig gepredigt wird.“ (328)

12) Heute wird von nationalistischen Kreisen in der Schweiz Marignano zum Ausgangspunkt schweizerischer Neutralität stilisiert. Historisch ist das unzutreffend, denn für die kommenden Jahrhunderte wird das Bündnis mit Frankreich prägend sein und nicht eine – wie auch immer zu bestimmende – Form der „Neutralität“. Ein Ausschnitt dieser Debatte findet sich in der Neue Zürcher Zeitung des Jahres 2015, im Monat September.

8) Nach 1525 sitzt Zwingli über seinem Kommentar und seiner Predigt zu Psalm 144.

9) Zwingli, Huldreich, Übersetzungen der Psalmen und Erläuterungen zu einzelnen Stellen. 1525 und 1532, Z XIII, 816.

10) Schon hier meldet sich seine spätere Abwendung von Erasmus von Rotterdam an, den er aber immer als den Herausgeber des griechischen Neuen Testaments anerkennen und schätzen wird.

diert und befragt die biblischen Texte. Und indem er auf Gottes Wort hört, will er sich Antworten sagen lassen. Er verbessert seine Kenntnisse in den alten Sprachen, vor allem Griechisch aber auch Hebräisch. Er studiert die altkirchlichen Kommentare zu den biblischen Büchern¹³, genauso wie die Traktate von Augustin. Das Johannesevangelium und die Paulusbriefe wecken sein bleibendes Interesse.¹⁴

Gott die Ehre geben

Mit dem intensiven Bibelstudium im Rücken – „Ich muß das alles liegen lassen und Gottes Willen unmittelbar aus seinem eigenen, eindeutigen Wort lernen! Ich bat Gott um Erleuchtung, und die Schrift begann mir viel klarer zu werden als nach dem Studium von zahlreichen Kommentaren und Auslegern, obwohl ich bloß in der Bibel selber las.“¹⁵ – kommt Zwingli am 1. Januar 1519 nach Zürich und beginnt, im engen Kontakt mit seiner Gemeinde, in der aufstrebenden Stadt, seine Theologie auszuarbeiten und sie Stück für Stück auszuformulieren. Dabei ist ihm eins zur unumstößlichen Gewissheit geworden: Jedes theologische Nachdenken, jeder theologische Gedanke, der sich als eine Antwort auf Gottes ergangenes Wort begreift und verantwortet, hat nicht vom Geschöpf her zu denken, hat nicht beim Geschöpf, beim Menschen, seinen Ausgangspunkt zu nehmen, sondern allein und zu aller erst bei Gott, dem Schöpfer. Ihm gebührt die Ehre.

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, fürchten und ihm allein dienen; ihm sollst du anhängen und bei seinem Namen sollst du die Wahrheit bestätigen oder schwören. Er ist dein Lob und dein Gott.“ Hier erkennt jeder, was Gott mit seinem ersten Gebot wollte: daß nämlich alle Ehre, alles Lob, alle Ehrfurcht und aller Dienst keinem Geschöpf, sondern nur Gott allein erwiesen werde.“¹⁶

In den unmittelbaren, konkreten und gerade deshalb so irritierenden, desillusionierenden Erfahrungen des Soldwesens, des Reislaufens, war ihm, als eine Erkenntnis des Glaubens, klargeworden, dass alle bishe-

rigen Versuche von Gott zu reden, an der sprengenden Differenz zwischen dem eschatologischen Inhalt der biblischen Botschaft, dem Evangelium, einerseits und den menschlichen Unternehmungen Theologie zu konstruieren, als eine Religion, die sich als ein Faktor in der je eigenen Machtpolitik artikuliert, andererseits, zerschellen mussten. Auch die theologischen Ansätze des Humanismus, den Menschen als ein, mit freiem Willen ausgestattetes, Wesen zu verstehen, konnte er nur als eine menschliche Unternehmung auf eben diesem Irrweg verstehen. Deshalb musste er sich von Erasmus von Rotterdam absetzen, auch wenn er ihn als den Herausgeber des griechischen Neuen Testaments nach wie vor hoch schätzte. Aber ein sich auf die Bibel beziehendes christliches Leben hat nichts gemein mit all den tatsächlichen, vorgeblichen und gestalteten Erscheinungsformen der Religion, die den Menschen erheben, ihn ins Zentrum stellen und von einem Ewigkeitswert der menschlichen Seele her denken.

Schon in seinem Rechenschaftsbericht an den Bischof von Konstanz, Hugo von Hohenlandenberg, vom August 1522, kann Zwingli seine reformatorische Einsicht recht geschlossen und differenziert darstellen:

„... wendet man sich an die Philosophen, so herrscht unter ihnen über die Seligkeit so viel Streit, daß es jedermann verdrießt. Wendet man sich an die Christen, so gibt es dort Leute, bei denen man noch viel mehr Verworrenheit und Irrtümer findet als bei den Heiden: die einen streben mittels menschlicher Überlieferungen und der Elemente dieser Welt [Gal. 4,3.9; Kol 2,8.20] nach der Seligkeit, d. h. gemäß ihrem eigenen, menschlichen Sinn; die anderen stützen sich allein auf Gottes Gnade und Verheißungen; ...“¹⁷ Ja, „als käme es nicht vielmehr darauf an, daß wir von ganzem Herzen von ihm abhängig bleiben, nicht von dem, was uns gefällt oder was wir uns ausdenken, nach der Weise fauler Knechte, die richtig kräftig Prügel bekommen, weil sie nicht ihres Herrn, sondern ihren eigenen Willen tun.“¹⁸

Christus ist für Zwingli zum „Probierstein“ geworden. An ihm hat sich alles zu erweisen. Alle Lehre, alles Bekennen misst sich allein an der Christuswirklichkeit! Verantwortetes Glauben, jedes Reden und alles Handeln bekommt seinen Wahrheitsgehalt vom „christus noster“ zu-

13) Siehe die Randglossen z.B. zu Chrysostomus, Hieronymus etc., Z XII.

14) Siehe Z V, 713,2ff.

15) Zwingli, Die Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes 1522, S I, 149.

16) Zwingli, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel 1523, S II, 227.

17) Zwingli, Apologeticus Archeteles, Übersetzung in: Locher, G., W., Huldrych Zwingli in neuer Sicht, 191.

18) Ebd., 192.

gesprochen und damit von Gott. In dem Sich-gesagt-sein-lassen wird Gott die Ehre gegeben.

Hier scheint etwas auf, wenn auch in einer anderen Sprachform und noch nicht so verdichtet und konzentriert, was heute, einen Gedankengang, eine Überlegung und Formulierung Hans-Georg Geyers aufnehmend, von Hans Theodor Goebel wieder in die theologische Diskussion eingebracht worden ist: Gott – das „schlechthin initiative Subjekt“¹⁹. Das ist es, was Zwingli umtreibt. Gott ist es, vom dem alles ausgeht. Nur vom Schöpfer kann das Geschöpf mit Recht etwas erwarten; denn alles andere ist Abgötterei oder Kreaturvergötterung. Gott ist das erste Subjekt. Nur wenn in dieser Unbedingtheit Gott die Ehre gegeben wird, dem „schlechthin initiativen Subjekt“, dann, aber dann auch unwiderruflich, kann von dem Handeln, dem Tun, von der Verantwortung des Menschen gedacht und geredet werden. Bei diesem Geschehen wird nicht eine abstrakte Spekulation in den Blick genommen, sondern die konkrete Konkretion menschlichen Handelns, im Hören auf Gottes Wort, unter der Leitung seines Geistes und in der Nachfolge Jesu Christi. Damit ist immer auch ein Weg der Mühe, des Neu- und Umdenkens verbunden.

Und so formuliert Zwingli:

„Wenn man nun sein ganzes Vertrauen auf Gott allein setzen soll ..., so folgt notwendigerweise als erstes Gebot: Du sollst glauben, d.h., du sollst all dein Vertrauen, deine Zuversicht und Liebe nur Gott allein entgegenbringen; ihm sollst du anhängen mit ganzem Herzen, ganzer Seele, allen Kräften und ganzem Denken. Wo nun Gott die einzige Zuversicht ist, da fällt das Vertrauen auf die Geschöpfe vollständig dahin.“²⁰ „Damit wir aber deutlich sähen, wie gütig und barmherzig er uns gegenüber sei, ... so habe er für uns seinen eigenen Sohn nicht verschont und habe ihn für uns hingegeben.“²¹

Hatte Zwingli bisher, bis in den *Commentarius*²² hinein, seine Gotteslehre vor allem ontologisch entwickelt und von einem philosophisch

geprägten Nachdenken über ein abstraktes, „wahres“ Sein her entworfen und gedacht, so setzt er in der ersten Berner Predigt²³ noch einmal neu ein. Jetzt, drei Jahre später, versucht er von Gott dynamischer, verflüssigter, nicht mehr so statisch in Form einer Seinsaussage zu denken, sondern prozessualer, erzählender. Gott denkt er nicht mehr zuerst von einem „wahren Sein“ her, sondern versucht, das zu überwinden und weiterzuführen, und er erzählt jetzt von Gott, der sich als Gott erweist, indem er Güte spendet. Dabei nimmt er Überlegungen von Plato, Augustin und Thomas von Aquin auf, die von Gott als dem „*summum bonum*“ sprechen konnten. Aber eben nicht als eine Ist-Aussage: Gott ist das Gute!, sondern als eine Aussage von Gott in der Bewegung, in der Art: Gott, in ihm, durch ihn, mit ihm wächst das Gute, nimmt das Gute Gestalt an! Wunderbar anschaulich macht er das in seiner Erläuterung des Tetragramms, des Namens Gottes. Aus lauter Hauchlauten bestehe der hebräische Name Gottes, aus atmenden Buchstaben ist sein Name zusammengesetzt, „daß Gott jenes Gut ist in welchem alle Dinge wachsen, atmen, leben und bestehen [vgl. Apg. 17,28]“²⁴.

„Wir trauen keinem anderen Guten etwas zu als dem, der das Gute selber vom Ursprung her auf diese Weise ist, daß außerhalb seiner nichts gut sein kann [vgl. Mk. 10,18]. Hier fällt jedes Vertrauen in die Kreatur dahin ...“²⁵ Dass Gott sich darin als der Verlässliche bewährt, dass er die Dinge zu einem guten und rechten Ende bringt, das ist Vorsehung, also nicht eine metaphysische Spekulation. Gott der Schöpfer, der Schöpfer aus dem Nichts, ist zugleich der Erhalter seiner Schöpfung, das schlechthin initiative Subjekt. „Jetzt legt dich Gott beiseite, gerade wie der Schlosser seine stumpfe Feile. Vielleicht zieht er dich bei Gelegenheit wieder hervor. Wenn nicht, so kannst du nicht selbst zum Vorschein kommen, ...“²⁶

23) Zwingli, Erste Berner Predigt 1528, S. IV, 41-84.

24) Ebd., 42.

25) Ebd., 43.

26) Ebd., 45.

19) Geyer, Hans-Georg, Karl Barths Umgang mit der Osterbotschaft des Neuen Testaments, ZDTh 13, 1997 (Nummer 1), 56.

Goebel, Hans Theodor, Hans-Georg Geyers Umgang mit der Theologie Karl Barths, bislang noch unveröffentlichter Vortrag aus dem Jahr 2018.

20) Zwingli, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel 1523, S II, 227f.

21) Ebd., 229.

22) Zwingli, Kommentar über die wahre und die falsche Religion 1525, S III, 37-452.

Fazit

Huldrych Zwinglis Theologie, der die Ehre Gottes zur ersten, zur zentralen theologischen Aussage geworden ist, oder eben auch seine Theologie des ersten Gebots, birgt in sich ein hohes religionskritisches Potential; denn es ist immer wieder dieselbe Abgötterei, dieselbe Kreaturvergötterung, die sich für Zwingli in der Maßgeblichkeit menschlicher Autorität äußert, sei es in der Lehre oder in der Tradition, sei es im Sakramentalismus oder in der Werkgerechtigkeit, genauso wie in den ethisch-sozialen Herausforderungen, der Habsucht, des Krieges oder der Zuchtlosigkeit. Dieses ideologiekritische Potential seiner Theologie, mit dem er auch seine eigenen Überlegungen immer wieder konfrontiert und befragt hat, ebnet einen Weg, auf dem Zwingli Kirche und Staat, Evangelium und Politik hat auseinanderhalten wollen und können und in der er nicht der Gefahr unterlegen ist, beides zu vermischen. Gottes Gerechtigkeit und menschliche Gerechtigkeit sind auseinanderzuhalten.²⁷ Das hat umgekehrt evoziert, fast könnte man sagen provoziert, dass er sich nicht einen Bereich vorstellen konnte, der nicht dem „Gotteswort“ unterstellt sein könne.²⁸

Zwinglis Theologie, die die Ehre Gottes im Fokus hat, ist notwendigerweise eine Bundestheologie. Denn der Gott, der Schöpfer, der sich durch den Menschen geehrt wissen will, ist doch zugleich der Gott, der sich aus freien Stücken für die Menschen entschieden hat, ist der Gott, der sich zuerst an den Menschen gebunden hat, zuerst an Israel und in Israel an die Völker und in Christus Jesus an die ganze Menschheit.

Und so ist Zwinglis Theologie, die Gott die Ehre geben will, die von Gott her, der doch alles geschaffen hat, der der Schöpfer ist, denken will, dem Gott, der die Befreiung seines Geschöpfes will, eine Freiheitstheologie. Freiheit auch von den gottlosen Bindungen dieser Welt; aber darin Freiheit für den Menschen, Freiheit zur Verantwortung. Und die Gemeinde versichert sich, weil Gott es so will, im Abendmahl wechselseitig ihrer Verantwortung und feiert ein Bundesfest, ein Fest der Befreiung.

Religionskritik, oder auch Ideologiekritik, ist der Ausgangspunkt

des theologischen Reformationsansatzes der zwinglischen Theologie. In Marignano war ihm das Zerbrechen der bisherigen, so selbstverständlichen Verbindung von Politik und Religion augenfällig geworden. Die Wendung zum Bibelstudium, die Konzentration auf das Hören, das Sich-gesagt-sein-lassen, führte ihn zu einer Theologie der Ehre Gottes, zu einer Theologie, die sich immer wieder das erste Wort des Dekalogs sagen lässt: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ (Dtn 5,6+7)

27) Zwingli, Huldrych, Göttlicher und menschliche Gerechtigkeit 1523, Z I, 159-213.

28) Bis in den konkreten Alltag bricht Zwingli das herunter. Vgl. Zwingli, Der ander Sendbrief an die Christen zu Eßlingen, 16. Oktober 1526, Z V, 425.

Die Kreuzestheologie Martin Luthers und die theologische Religionskritik Karl Barths als Standortbestimmungen einer kritischen Kirchengeschichtsschreibung

Von Gerhard Wenzel

Ausgangslage

Wenn Geschichte bzw. seriöse Geschichtsschreibung Menschen etwas lehren kann, dann ist es vor allem Demut. Und die Anleitung zur Demut hat heute im Zeitalter der Selbstvergötterung des Menschen eine ideologiekritische, also gesellschaftskritische und zugleich seelsorgerliche Dimension. Seriöse Geschichtsschreibung jedenfalls ernüchtert, klärt auf und relativiert vorschnelle Werturteile. Sie zeigt den Menschen nicht nur als Subjekt der Geschichte, sondern auch in seinen Abhängigkeiten und Bedingtheiten und als Objekt; nicht nur als Heroen, sondern auch und gerade als Scheiternden. Und vor dem Hintergrund des Erlebens der Katastrophe des Nationalsozialismus und der Shoa ist diese Erkenntnis gar erschütternd und führt uns die Grenzen und Abgründe menschlichen Seins nur allzu deutlich vor Augen. Diese Ereignisse haben auch ein historisches Versagen der Theologie aufgezeigt, zumindest der damals vorherrschenden Theologie.

Auf der anderen Seite hat die Theologie schon längst nicht mehr die Geschichte und Geschichtsschreibung bestimmt, sondern allenfalls umgekehrt. Dabei ist die Theologie vielleicht tatsächlich das geworden, was Walter Benjamin 1940, kurz bevor er in Spanien in Portbou Suizid begangen hat, um damit der Auslieferung durch die spanischen Behörden an die Schergen der deutschen Nationalsozialisten zu entgehen, über sie in seiner Schrift „Über den Begriff der Geschichte“ geäußert hat, nämlich, dass sie, wo sie in den Dienst des historischen Materialismus gestellt ist, „heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen“¹, also eine Art dienstbarer, konturenlo-

1) Walter Benjamin: (Hg. Henri Lönitz und Christoph Gödde) Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe Band 19: *Über den Begriff der Geschichte* (hrsg. von Gérard Raulet)

ser, unbedeutender Helfershelfer – nicht ihrer ursprünglichen Aufgabe und Bedeutung würdig (Walter Benjamin war durchaus kein Feind der Theologie als solcher).

Die Geschichtsschreibung hat im Verlauf der Geschichte nicht nur einen Prozess von einer theozentrischen und theonomischen Geschichtsschreibung, wie sie im heilsgeschichtlichen Entwurf des biblischen lukanischen Doppelwerks (Lukasevangelium und Apostelgeschichte) einst begonnen und durch die Schriften Eusebs von Cäsarea einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hatte, hin zu einer Autonomisierung durchlaufen, die spätestens im 18. Jh. mit der Aufklärung und der weiteren Entwicklung des Historismus begonnen hat.² Sie hat mittlerweile auch das Stadium einer Atomisierung oder zumindest einer Fragmentierung³ erreicht – nicht zuletzt durch die Zunahme neuer (teils bewusst subjektiver) Zugänge (École des Annales, Alltagsgeschichte, Mikrogeschichte, Narrative Geschichte, feministische Geschichte etc.) und eine Erweiterung der Methodenvielfalt und Bereichsaufgliederung im Zeitraum der fünfziger bzw. sechziger bis neunziger Jahre des 20. Jh.⁴ Es gibt nicht mehr *die Geschichte*, sondern *viele Geschichten*.⁵ Freilich hat damit weder die Geschichte noch die Geschichtsschreibung als solche ein Ende gefunden, aber die Zeit ist vorbei, in dem sie rein linear verstanden wurde und ihr Verlauf und ihr Ziel vollständig erfasst werden konnte oder man zumindest annahm, sie erfassen zu können.⁶ Der Begriff eines Endes der Geschichte ist „im Grunde von derselben Annahme bestimmt wie das herkömmliche Geschichtsdenken, nämlich der, dass es nur eine, in der Zeit fortschreitende Geschichte geben könne und dass, wenn diese als Ganze ihre Bedeutung verliert, die Geschichte zu Ende sein müsse... Es gibt viele Zeiten, ‚die Zeit der Kirche und des Händlers im Mittelalter‘, die ‚longue durée‘ der sozialen und

kulturellen Strukturen und die schnelle Zeit der Ereignisse – Konzeptionen von Zeit, die alle von den Fragestellungen des Historikers und von dem Gegenstand seiner Fragestellungen, mitbedingt sind.“⁷

Das Erleben der oben genannten Katastrophe des Nationalsozialismus und der Shoa lässt berechtigte Zweifel aufkommen, ob man gerade im Angesicht dieser und nachfolgender Katastrophen – der Genozid hat sich im Jugoslawienkrieg in Europa entgegen der ursprünglichen Hoffnung wiederholt, und das Kriegstrauma in Syrien ist nun schon zur Normalität geworden, ebenso wie die Hungerkatastrophen in Afrika und andernorts in der Welt – überhaupt noch von „Heilsgeschichte“ reden kann, wenn diese linear oder nicht linear verlaufend auf dem Weg zum Heil von so viel Unheil begleitet oder geebnet wurde, auch wenn dieses Heil einst durch Gott erwirkt werden mag. Gerade auch die bei H.-J. Kraus zu findende – letztlich in einem heilsgeschichtlichen Prozess gedachte – Definition des kommenden Reiches als „Kontingenter Prozess der Weltverwandlung und Welterneuerung“, wirkt nicht unbedingt illusionsloser und trostreicher als andere heilsgeschichtliche Entwürfe: „Das Reich Gottes ist gekommen... und wird gleichwohl erwartet. In seiner Wirklichkeit ist es da, in seiner letzten Offenbarung noch nicht“⁸ – bei dem so von H.-J. Kraus beschriebenen Prozess verharret er in einem linearen geschichtlichen Denken und so wurde dieser Ansatz deshalb von Jean Ansaldi, der an der Kirchlichen Hochschule von Montpellier als Professor für Systematische Theologie gelehrt hatte, in seinen Vorlesungen gerne als „Karottentheologie“ bezeichnet, weil er dies mit einem Hasen verglich, dem man eine Möhre hinhält und sobald er reinbeißen möchte, sie weiter wegzieht. Ansaldi wollte damit auf humorvolle Weise die aus seiner Sicht immanente Grausamkeit dieser Theologie zum Ausdruck bringen wollte. Ob er dem von Hans-Joachim Kraus damit tatsächlich Gemeinten gerecht wurde, lasse ich mal dahin gestellt sein.

Wer weiterhin von einem heilsgeschichtlichen Prozess redet, ist in der Wahrnehmung der Einen ein Zyniker, in der Wahrnehmung der Anderen aber vielleicht ein Hoffender und Vertrauender. Wie man das auch immer beurteilen und die Frage nach der Berechtigung des Be-

Frankfurt a. M. / Berlin 2010, 3.

2) Vgl. Kurt Nowak: Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie, Theologische Literaturzeitung 122, Januar 1997, Sp. 4.

3) Vgl. Kurt Nowak: a.a.O., Sp. 8 u. 10 (er spricht dort von einem „Pluralismus der Lesarten“ und einer „interprétation fragmentaire“ statt einer „interprétation totale“, wie sie zuvor noch erfolgte bzw. vorherrschte).

4) Vgl. Georg G. Iggers: Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert, Göttingen 1993, 73 – 87.

5) „Statt einer Geschichte gibt es jetzt viele Geschichten“ (Georg G. Iggers: a.a.O., 75).

6) Vgl. Georg G. Iggers: a.a.O., 98 f.

7) Georg G. Iggers: a.a.O., 99.

8) Hans-Joachim Kraus: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 28.

griffs der „Heilsgeschichte“ beantworten mag (er ist sicher auch eine Definitionsfrage), hier in diesem Beitrag geht es um eine viel bescheidenere Frage bzw. Aufgabe der Theologie: Nicht unbedingt darum, dass Theologie Geschichte schreiben oder heilsgeschichtliche Entwürfe à la Cullmann, Pannenberg, Moltmann, Seeliger et aliter liefern könnte oder soll und wie diese aussehen könnten, sondern darum, eine theologische Standortbestimmung vorzunehmen, die dazu beitragen kann, kritische - und also in diesem Sinne seriöse - Kirchengeschichtsschreibung zu betreiben.

Richtig, der Anspruch bezieht sich zunächst einmal allein auf das Feld der Kirchengeschichtsschreibung. Recht verstanden ist diese im Sinne von Rudolf von Thadden aber „weltliche Kirchengeschichte“⁹ insofern als sie als Kirchengeschichte immer nur auf dem Boden weltlicher Geschichte vollständig verstanden werden kann, ihr nicht entfliehen kann und sich nicht selten sogar unmittelbar von ihr ableitet. Und sie bleibt eingebettet in das, was Kurt Nowak „Christentumsgeschichte“ nennt und wie folgt erläutert: „Die Geschichte der Kirchen“ so schreibt Kurt Nowak in bewusst ökumenischer kirchengeschichtlicher Perspektive „und die Geschichte des Christentums gehören zusammen, sind aber nicht identisch. Kirchenhistoriker, denen an der Hervorhebung des theologischen Moments in der Kirchengeschichte liegt, begegnen Konzepten der Christentumsgeschichtsschreibung mitunter misstrauisch. Sie sehen die Geschichte der Kirche(n) in eine Kultur-, Sozial-, Denk- und Institutionsgeschichte des Christentums aufgelöst. Ist Christentumsgeschichte „untheologischer“ als die Kirchengeschichte? Keineswegs. Die Kirchengeschichte ist die Innenseite der Christentumsgeschichte, die Christentumsgeschichte die Außenseite der Kirchengeschichte. In diesem relevanten Gefüge suspendiert und verflüchtigt sich das Theologische und Ekklesiologische nicht.“¹⁰

Die Kreuzestheologie Martin Luthers und die theologische Religionskritik Karl Barths als Standortbestimmungen einer kritischen (Kirchen-)Geschichtsschreibung zu benennen, erhebt nun also gerade nicht den Anspruch, theologische Geschichtsschreibung zu betreiben bzw. eine Geschichtstheologie im Sinne klassischer oder neuerer heilsge-

schichtlicher Konzeptionen, sondern lediglich theologische Kriterien für eine kritische Kirchengeschichtsschreibung zu benennen. Das ist freilich ein Unterschied, wenngleich der Anspruch hoch genug ist. Ähnlich und folgerichtig unterscheidet zwar auch Eilert Herms in seinem Artikel „Theologische Geschichtsschreibung“ zwischen „theologischer Geschichtserkenntnis“ und „Geschichtstheologie“,¹¹ aber bei ihm stehen gleichwohl theologische Deutung und Erkenntnis von Geschichte im Vordergrund und eben weniger die theologischen Standortbestimmungen, also die bewusste Benennung der eigenen Optionen, also des eigenen Blickwinkels bei der Auswahl, Darstellung und Deutung des erforschten Gegenstandes, wie sie hier im vorliegenden Beitrag angeregt oder versucht wird. Die von ihm selbst beschriebene und postulierte „Theologizität von Geschichtserkenntnis und Geschichtsschreibung“¹² droht m. E. die Spannung zwischen Theologie, Ekklesiologie und Christentumsgeschichte zu nivellieren und am Ende eben doch auf eine Retheologisierung¹³ der Geschichte im Sinne religiöser Überhöhung historischer Sachverhalte hinauszulaufen und /oder doch ganz wesentlich zu einer Bekenntnisangelegenheit des jeweiligen Autors / der jeweiligen Autorin zu werden im Sinne einer gläubigen Einstellung zum Gegenstand wie sie etwa von Erwin Iserloh gefordert bzw. propagiert wurde.¹⁴ Im interdisziplinären Gespräch der Erforschung und des Verstehens von Geschichte sind diese Dinge wie etwa ein metaphysisch gedachtes Apriori oder eine Zuordnung zum Transzendenten auch nur schwer kommunizierbar (sie haben Gummicharakter oder wirken gar moralisch aufgeladen¹⁵), eine theologische Standortbestimmung bzw.

11) Vgl. Eilert Herms: Theologische Geschichtsschreibung, 329 ff.

12) Eilert Herms: a.a.O., 330.

13) So im Urteil von Kurt Nowak etwa auch bei Jedin, Iserloh, Besier und H. G. Ulrichs vorzufinden (vgl. a.a.O., Sp. 10).

14) Vgl. Erwin Iserloh: Was ist Kirchengeschichte?, 29 und Kurt Nowak: a.a.O., Sp. 4.

15) Gerade mit Blick auf die Moralität scheinen mir manche Herleitungen von Eilert Herms doch etwas fragwürdig bzw. willkürlich theologisch gesetzt. Zu leichtfertig verwendet Eilert Herms Begriffe wie „Bestimmungsgemäßheit“ und „Bestimmungswidrigkeit“ (320) und „ursprüngliche Bestimmung von Geschichte“ (S. 324), von der er sogar den Anspruch ableitet, dass die Theologie dies zu Werturteilen berechtigt „freilich nur, wenn sie sich auf ihren eigentümlichen Gegenstand richten: auf die umfassenden Tendenzen der Entwicklung des Gesamtgefüges der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens und ...“ (a.a.O., 324), so dass also ganz offensichtlich Geschichte ordnungstheologisch gedeutet wird. Wer verfügt aber woher über die Einsicht in die rechte Bestimmung und Ordnung, von der gerne schnell moralisch richtig und falsch abgeleitet werden?

9) Vgl. Rudolf von Thadden, Weltliche Kirchengeschichte: ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1989, bes. 11 – 49.

10) Kurt Nowak: a.a.O., Sp. 8.

Ausgangsposition, wie ich sie nun im Folgenden skizzieren möchte, hingegen nicht. Sie ist kommunizierbar.

Die Kreuzestheologie Martin Luthers

In der Schlosskirche von Wittenberg – dort, wo die 95 Thesen Martin Luthers angebracht wurden, malte Lukas Cranach ein Jahr nach dem Tod von Martin Luther ein Altarbild. Auf dem der insgesamt vier Einzelbilder sieht man Martin Luther als Prediger auf der Kanzel in der Kirche. „Nichts Besonderes“, würde man meinen. Das Besondere aber ist, dass auf diesem Bild, wo Martin Luther von der Kanzel aus predigt, zwischen ihm und den Zuhörenden die seiner Predigt folgen, ein großes Kruzifix zu sehen ist – ein Kreuz, das den leidenden Christus zeigt, also Kreuz mit Körper. Und Martin Luther zeigt mit ausgestrecktem Arm und Finger auf diesen Christus.

In dem sehr symbolträchtigen Bild kommt deutlich zum Vorschein, wie bedeutungsvoll ihm, ja im wahrsten Sinne des Wortes im Zentrum seines Denkens stehend, die Kreuzestheologie war. Diese *theologia crucis* entwickelte er im Verlauf mehrerer Jahre. Die neuere Forschung hat herausgestellt, dass sie bei ihm nicht erst in seiner Heidelberger Disputation von 1518 begegnet, sondern inhaltlich bereits gegen Ende 1515,¹⁶ terminologisch zum ersten Mal wohl in seinen Vorlesungen zum Hebräerbrief (1517 – 1518)¹⁷ und dann in nuce eben in genannter Heidelberger Disputation von 1518, wo die Lehre der *theologia crucis* in bewusster Abgrenzung zu einer *theologia gloriae* ihren eindeutigen Höhepunkt erreicht,¹⁸ dann aber freilich weiter Luthers ganzes theologische Denken durchzieht, wie etwa im „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ aus dem Jahr 1519¹⁹. Luthers Kreuzestheologie stellt sogar den theologischen Kern seiner Kritik am Ablass bzw. seiner 95

Thesen dar:²⁰ „[92.] Fort deshalb mit all den Propheten, die dem Volk Christi sagen: ‚Friede, Friede‘, und ist kein Friede (Jer 6, 14). [93.] Heil all den Propheten, die dem Volk Christi sagen: ‚Kreuz, Kreuz‘, auch wenn vom Kreuz nichts zu spüren ist [94.] Man muss die Christen ermahnen, dass sie Christus, ihrem Haupt durch Leiden, Tode und Höllen nachzufolgen trachten [95.] und so mehr darauf vertrauen, durch viel Trübsal in den Himmel einzugehen, als durch die Sicherheit eines Scheinfriedens.“²¹ Mit dem Angebot des Ablasses im Kontext der Buße lenkt die Kirche ab von der eigentlich gebotenen Christusnachfolge und der von den Ablasspredigern versprochene „Friede“ mit Gott wird nicht wirklich erreicht, weil hier kein Bewusstsein mehr für die Gnade Gottes vorhanden ist. Hierauf bezogen ist Bernd Oberdorfer beizupflichten: „Die lutherische Profilierung der Rechtfertigungslehre lässt sich ohne die spezifische Fokussierung auf den Kreuzestod Christi nicht verstehen, und umgekehrt hat die lutherische ‚Kreuzestheologie‘ ihren genuinen ‚Sitz im Leben‘ in der Deutung der Rechtfertigungslehre.“²²

Daran anknüpfend geht es Luther in der „Heidelberger Disputation“ von 1518 im Kern und in der Tiefe letztlich um die Erlösungsbedürftigkeit und die Erlösungsnotwendigkeit des Menschen – um den Menschen, der sich im Gegenüber zu Gott als erlösungsbedürftiges Grenzwesen erfährt und sich dessen bewusst ist bzw. wird. Die Thesen der Heidelberger Disputation durchzieht der Gedanke, dass der Mensch Erlösung und Heil nicht selbst herbeiführen kann: „Weder vermag ‚das Gesetz Gottes (...) den Menschen (...) zur Gerechtigkeit zu bringen‘ (Th 1), noch gar sind dazu ‚menschliche Werke‘ imstande, ‚die mit Hilfe natürlicher Vernunft sozusagen *beständig* wiederholt werden‘ (Th. 2)“²³. Den „schönen guten Werken“, die dem Menschen suggerieren, er könne mit ihnen sein Heil beeinflussen, stellt Luther explizit und provozierend in These 4 eine ganz andere Ästhetik gegenüber: „Wenn auch Gottes Werke immer missgestaltet aussehen und übel erscheinen, sind sie dennoch den Tod überdauernde Verdienste (*merita immortalis*)“²⁴. Hiermit nimmt Luther Bezug auf das vierte Gottesknechtslied in Jesaja

16) E. Mc Grath: Luther's Theology of the Cross, Oxford 1985, 161.

17) James G. Kiecker: Theologia Crucis et Theologia Gloriam. The development of Luther's theology of the cross, in: 29th International Congress on Medieval Studies held at Western Michigan University, Kalamazoo, MI, Mai 1994, 1.

18) James G. Kiecker: a.a.O., S. 1 und Bernd Oberdorfer: Theologie des Kreuzes aus evangelischer Perspektive in ökumenischer Absicht, in: Evang Theol 78 Jg (2018), Heft 6, 436 ff.

19) Bernd Oberdorfer: a.a.O., 437.

20) Mit Bernd Oberdorfer: a.a.O., 436; vgl. ebenso bereits James G. Kiecker: a.a.O., 3 u. 4.

21) Zitiert nach Bernd Oberdorfer: a.a.O., 436.

22) Bernd Oberdorfer: a.a.O., 437.

23) Bernd Oberdorfer: a.a.O., 438.

24) Hier zitiert nach Bernd Oberdorfer: a.a.O., 438.

53, 2, wo es über den Gottesknecht heißt „Er hat keine Gestalt noch Hoheit“. Mit Bernd Oberdorfer ist festzuhalten: „Luther liest diesen Satz, der üblicherweise christologisch gedeutet wird, hier anthropologisch: Er steht für Gottes ‚fremdes Werk‘ (opus alienum), mit dem er uns ‚demütigt und erschreckt (...) durch das Gesetz und den Anblick unserer Sünden, so dass wir sowohl vor den Menschen wie auch vor uns selbst als ein Nichts erscheinen, als Toren und Böse‘ – und diese auch sind.“²⁵ Diese von Gott aus bewusst vorgenommene Demütigung des Menschen soll uns zur Erkenntnis unserer Erlösungsbedürftigkeit führen. In These 18 formuliert Luther entsprechend: „Es steht fest, dass ein Mensch alle Hoffnung auf sich selbst aufgeben muss, um geeignet zu sein, die Gnade Christi zu erlangen.“²⁶

Es geht also um die Erkenntnis und Akzeptanz der eigenen Begrenztheit. Soweit die auf den Menschen bezogene Erkenntnis. Dieser stellt Luther in den dann folgenden Thesen die Gotteserkenntnis gegenüber. Insofern liegt hier nicht ein Bruch in den Thesen vor, sondern lediglich ein Perspektivwechsel.²⁷ In These 19 heißt es auf die Gotteserkenntnis bezogen: „Der ist nicht wert, ein Theologe zu heißen, der Gottes ‚unsichtbares Wesen durch das Geschaffene erkennt und erblickt‘ (Röm. 1,20)“²⁸ und im Gegensatz dazu in These 20 dann: „nur der [ist wert, ein Theologe zu heissen], der Gottes sichtbares und [den Menschen] zugewandtes Wesen durch Leiden und Kreuz erblickt und erkennt (...) Weil (...) die Menschen die Erkennbarkeit Gottes aus seinen Werken missbrauchen, wollte Gott wiederum im Leiden erkannt sein und die Weisheit vom Unsichtbaren durch die vom Sichtbaren verwerfen, damit die, die den in seinen Werken offenbaren Gott nicht verehren, (nun) den in Leiden verborgenen [Gott] verehrten.“²⁹ Von Bernd Oberdorfer auf den Punkt gebracht, heißt das nach Luther: „Es gilt, Gott ‚in der Niedrigkeit und Schande, des Kreuzes“ zu erkennen statt in seiner dem Sünder entzogenen ‚Herrlichkeit und Majestät““³⁰. Diese sehr realitäts- und „erdverbundene“ Kreuzestheologie Martin Luthers weist damit alle *theologia gloriae* letztlich in den Bereich der unzulässigen Spekulation

nen, die von Gotteserkenntnis in Christus geradezu wegführt, in dem nach Luther die „wahre Gotteserkenntnis“ liegt: „Der Theologe, der Gottes unverborgene Herrlichkeit sucht (theologus gloriae), verfehlt die Erkenntnis Christi als Gotteserkenntnis, „den in Leiden verborgenen Gott“.

Alles läuft in Luthers Thesen auf die Gegenüberstellung einer *theologia crucis* gegenüber einer *theologia gloriae* hinaus. Unsere Werke sind nichts eigenes, mit denen wir Gott gegenüber treten könnten, sondern rühren von Gottes Erlösungswerk her, von dieser Verbundenheit mit Christus her, werden also letztlich durch Gott gewirkt. In These 28 unterscheidet Luther göttliche Liebe und menschliche Liebe dahingehend, dass er schreibt: „Menschliche Liebe entsteht an ihrem Gegenstand“, d. h. , sie benötigt ein liebenswert wahrgenommenes Gegenüber, an dem sie sich entzündet. Die ‚Liebe Gottes‘ hingegen ‚findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich erst‘. Sie liebt ‚Sündige, Böse, Törichte und Schwache (...)‘, um sie zu Gerechten, Guten, Klugen und Starken zu machen‘. Luther pointiert: ‚Die Sünder sind deshalb schön, weil sie geliebt werden. Sie werden nicht deshalb geliebt, weil sie schön sind.“³¹ Durch die Identifikation Gottes mit dem am Kreuz hingerrichteten Christus, offenbart Gott seine Liebe, „die gerade das sucht, was aus sich selbst schlechterdings nichts Liebenswertes und Anerkennenswertes hat.“³² Oder anders ausgedrückt: Der Mensch, der sich selbst als begrenztes Wesen erlebt, erfährt die grenzenlose Liebe Gottes. Der Gegensatz zwischen *theologia crucis* und *theologia gloriae* steht „bei Luther also für den strikten Gegensatz zwischen dem radikalen Sich-Verlassen auf den sich auf die Sünder einlassenden Gott und dem Vertrauen auf die eigenen Werke als Garanten oder Indikatoren der Herrlichkeit. Kreuz versus Herrlichkeit: Das steht auch für den spezifischen Modus der Gegenwart Gottes in der Welt und für den Ort seiner Erkennbarkeit... Dass am Kreuz die Herrlichkeit verborgen anwesend ist, kann nicht aufgezeigt, sondern nur geglaubt werden.“

Oder, um es mit eigenen Worten zu sagen: Der eigenen Grenzerfahrung antwortet Gott also durch sein solidarisches Hineinbegeben in die Bedingungen der Begrenztheit. Er nimmt die Opferperspektive ein und eröffnet damit zugleich den Horizont der Erlösung. Das hat

25) Bernd Oberdorfer: a.a.O., 438.

26) Bernd Oberdorfer: a.a.O., 438.

27) So auch Bernd Oberdorfer: a.a.O., 439.

28) Zitiert nach Bernd Oberdorfer: a.a.O., 439.

29) Zitiert nach Bernd Oberdorfer: a.a.O., 439.

30) Bernd Oberdorfer: a.a.O., S. 439.

31) Bernd Oberdorfer: a.a.O., 440.

32) Bernd Oberdorfer: a.a.O., 440.

eine Relevanz nicht nur für das Geschichtsverständnis, sondern auch für den dementsprechenden Umgang mit der Erforschung und Darstellung von Geschichte.

Die theologische Religionskritik Karl Barths

Ähnlich wie die *theologia crucis* Martin Luthers der historischen Kontextualisierung in der Auseinandersetzung um die Ablassfrage und die Frage der Bußfertigkeit bedurfte, was nicht etwa die Perfektionierung des Büßenden (also in diesem Sinne „Fertigkeit“) bedeutete, sondern die Erkenntnis seiner Erlösungsbedürftigkeit und Umkehrnotwendigkeit ebenso wie seine Umkehrbereitschaft, bedarf auch die theologische Religionskritik Karl Barths der historischen Kontextualisierung. Sie steht ohne Zweifel im engsten Zusammenhang mit dem Versagen und der Krisis der (vor allem deutschen evangelischen) Theologie im Kontext des Ersten Weltkrieges (1914- 1918) und erfuhr ihre Bewährungsprobe im Kontext der Auseinandersetzungen in der nationalsozialistischen Ära (1933-1945). 1914 war der erste Weltkrieg ausgebrochen. Enthusiastisch wurde der Ausbruch des Krieges gerade unter vielen Deutschen begrüßt. Nicht wenige sahen darin ein patriotisch gebotenes Abenteuer. Selbst und gerade auch Künstler, Intellektuelle und Akademiker zählten dazu und trieben mit ihren naiven patriotisch und nationalistisch gefärbten Texten, Parolen oder Kommentaren die übrigen Massen dazu an bzw. schwammen eben selber in der Masse mit. Zu diesen gehörte beispielweise auch Ernst Jünger, der sich bekanntermaßen schriftstellerisch mit verklärenden Kriegsberichten hervortat.

Und hier war der Punkt, an dem Karl Barth eine Ernüchterung im Blick auf die ihm im Studium vermittelte Theologie erlebte. Eine Ernüchterung, die schließlich auch zu einer Wende in seinem eigenen theologischen Denken führte.

Die Kirche hatte damals vielerorts die Waffen gesegnet, die zum Einsatz kamen. Manche Flugzeighbomben trugen die Aufschrift „Gott mit uns“. Dasselbe war auf den Koppelschlössern der Gürtel deutscher Soldaten zu lesen. Sollte man Letzteres noch als natürliches Bedürfnis nach Schutz und Bewahrung deuten wollen oder können, so bleibt

doch die Frage, warum diese Bewahrung den Gegnern auf der anderen Seite vorenthalten bleiben sollte bzw. wie dieses Mit-Sein ohne die gleichzeitige physische Vernichtung und also des Gegen-Sie-Seins denn zu realisieren wäre. Viele universitäre Theologen rechtfertigten diesen insbesondere gegen Frankreich geführten Krieg förmlich als „Heiligen Krieg“. Vorherrschend war damals eine Theologie, die längst nur noch in ethischen Verhaltensvorschriften aufging – man würde heute wohl sagen – die nur noch „political correctness“ und moralisches Wohlverhalten predigte, aber an innerer Substanz verloren hatte und damit stark ideologiefähig war. Karl Barth war ein entschiedener Gegner des Krieges. Er sah darin einen Verrat an der Treue zum Evangelium und zur Christusbefolgung. Die Katastrophe des Eintritts und Verlaufs des Ersten Weltkriegs war für ihn auch mit ein entscheidender Beweggrund, in die sozialdemokratische Partei einzutreten, die noch am ehesten kriegskritisch war, aber hier war er von der europäischen Sozialdemokratie bald ebenso enttäuscht wie von seinen eigenen theologischen Lehrern. Die einen standen den Anderen im Versagen auf geistiger Ebene nicht nach. Seine Ernüchterung war deutlich. Seine theologischen Lehrer, wie Adolf von Harnack, die er im Studium einst so bewunderte, befanden sich in der Sicht Barths auf einem verhängnisvollen Irrweg bezogen auf die Rechtfertigung des Krieges. Barths einstiger theologischer Lehrer Adolf von Harnack verfasste gemeinsam mit dem Historiker Reinhold Koser am 6. August 1914 den nationalen Aufruf „An das deutsche Volk!“³³ von Kaiser Wilhelm II. Darin werden die Opferrolle Deutschlands, der Beistand Gottes („Gott mit uns“) und die Bereitschaft zum totalen Kampf „bis zum letzten Hauch von Mann und Roß“ beschworen.

In der Katastrophe des 1. Weltkrieges sieht Karl Barth auch ein katastrophales Versagen der Theologie. An ihrem „*ethischen Versagen in der Friedensfrage*“ wird offensichtlich, so urteilt Barth damals, „*dass auch ihre exegetischen und dogmatischen Voraussetzungen nicht in Ordnung sein können*“.³⁴ Mit anderen Worten: Es mangelte ihr an einer guten Basis, an der eigentlichen Substanz. Eine Theologie, die in sich ein toter Scherbenhaufen war und das nationale Interesse über Christus stellte

33) Rüdiger vom Bruch: Die Berliner Universität im Ersten Weltkrieg. Erster geistiger Waffenplatz Deutschlands, in: Tagespiegel vom 5.6.2014

34) Eberhard Busch: Karl Barths Lebenslauf, 3. Aufl. München 1978, 93.

und nicht mehr von Christus her dachte und sprach, konnte kaum ernsthaft orientieren und Hoffnung geben, sondern nur geradewegs in die Katastrophe dieses 1. Weltkriegs und seines Scherbenhaufens führen.

Am Beispiel der Aufschrift „Gott mit uns“ auf dem „Koppelschloss der Soldatengürtel“ wird deutlich, dass hier Religion, Gott und Glaube nur zur Absicherung eigener Interessen dienten. Freilich waren auch in Frankreich die evangelischen Christen der Auffassung, dass „Gott mit ihnen“ und zwar „nur mit ihnen“ und eben nicht mit den „bösen Deutschen“ war - Religion als Absegnung, als reine Rechtfertigung und Verlängerung eigener rein menschlicher Machtfantasien und Wünsche. „Gott mit uns“ – „Gott will es so“ war schon die Formel der Päpste, die zu den Kreuzzügen aufgerufen haben und ist heute die Formel, die fundamentalistische Islamisten im Munde führen. Die Formeln erscheinen so als religiöse Überhöhungen rein menschlicher Wünsche und Sehnsüchte und austauschbar.

Das haben so schon der atheistische Religionskritiker Ludwig Feuerbach und der Psychoanalytiker Sigmund Freud im 19. Jh. dargelegt. Sie haben behauptet „Gott ist reine Wunschprojektion“ des Menschen, reine Wunschvorstellung.

Karl Barth würde ihnen in Teilen völlig Recht geben. Karl Barth ist nun in ihrem Gefolge allerdings der Erste, der so etwas wie eine theologisch begründete Religionskritik entwirft. Die Basis seiner Kritik ist also nicht eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise oder eine dezidiert atheistische wie bei Ludwig Feuerbach oder psychoanalytische wie bei Sigmund Freud, sondern eine theologische, also eine, die im Reden von Gott selbst begründet liegt. Er sagt: „Religion ist Unglaube“. Das klingt wie ein Widerspruch in sich. Mit Glaube verbindet man Religion und mit einem gläubigen Menschen einen religiösen Menschen. Aber die Begriffe, die da in der Alltagssprache wie gegenseitig austauschbar gebraucht werden, werden bei Karl Barth anders verwendet.

Karl Barth sagt „Religion ist Unglaube“ und will damit sagen „Religion ist Menschenwerk“. Religion ist der menschliche Versuch, sich Gottes zu bemächtigen, ja, und sich gar selbst an dessen Stelle zu setzen. Und das ist ein Prozess, den man an allen etablierten, institutionalisierten Religionen beobachten kann.

Von Religion unterscheidet Karl Barth aber auf der anderen Seite

das, was er Offenbarung nennt. Religion ist das, was wir Menschen wollen, tun und anstreben. Das Andere ist das Reden und Handeln Gottes selbst, also dessen, der ganz anders ist als wir und den wir deshalb auch von unseren Wünschen und Projektionen unterscheiden müssen. „Barths Grundintention, ‚die christliche Religion und alle anderen Religionen von dem her zu interpretieren...‘, was uns von Gottes Offenbarung gesagt ist“ (KD I /2, S. 309), zielt nicht auf eine ‚Abschaffung‘, der Religion. Sie rechnet nüchtern damit, dass ‚Religion‘ zur menschlichen Wirklichkeit gehört und dass der christliche Glaube von dort her (miss-)verstanden und eingeordnet werden kann.“³⁵ Karl Barth spricht sogar davon, dass Gottes Offenbarung „auch als Religion und also auch als menschliche Wirklichkeit und Möglichkeit verstanden werden“³⁶ muss. „Gottes Offenbarung in unseren ‚unreinen Händen‘“ (KD I/2, S. 387) ist dementsprechend nicht weltlich dagegen abgesichert, von dorthin vereinnahmt und eingeordnet zu werden.³⁷ Aber grundsätzlich bleibt die Unterscheidung von „Offenbarung“ und „Religion“ eine Differenzierung, die bei Karl Barth theologisch hergeleitet und begründet wird und deren Brisanz er in den oben genannten Kontexten nur all zu deutlich verspürte.

Nach Ludwig Feuerbach und Sigmund Freud ist Gott *nur* eine Projektion der Menschen und damit eine Illusion. Nach Barth geht Gott nicht in den Projektionen und Wünschen der Menschen auf, sondern ist gleichwohl da. Um es im Bild zu sagen: Der Diaprojektor mag projizieren, aber es ist zu unterscheiden zwischen dem projizierten Bild und der eigentlichen Bildfläche. Barth unterscheidet die Ebene Gottes und die Ebene der Menschen - Gottes Perspektive, sein Sein und Bestreben und die Perspektive der Menschen, ihr Sein und ihr Bestreben.

Mit dieser dialektischen Theologie, die zwischen Gott und den Menschen unterscheiden will, hält er damit fest: „Gott ist totaliter aliter“. Gott ist völlig anders - völlig anders als wir Menschen und ist damit unverfügbar. Die Formel „Gott mit uns“, die nicht nur auf den Koppelschlössern der Soldatengürtel zu lesen, sondern eben auch in zahllosen Predigten zu lesen und zu hören war, stellte darum nichts als

35) Wolf Krötke: Der Mensch und die Religion nach Karl Barth, Theologische Studien 125 (hrsg. von Eberhard Jüngel, Robert Leuenberger und Rudolf Smend), Zürich 1981, 13.

36) Karl Barth: KD I/2, 308.

37) So zu Recht von Wolf Krötke herausgestellt (ders., a.a.O., 14).

eine Vermengung der Ebenen dar – eine verhängnisvolle Konfusion.

Wenn Karl Barth von der Offenbarung Gottes spricht, die er von Religion grundsätzlich unterschieden wissen will, dann sieht er diese vor allem im Christusgeschehen am Werke. In Christus zeigt sich Gott. Er wird für uns gerade in ihm erkennbar und bleibt so gesehen kein Unbekannter. Deshalb konnte Karl Barth auch nichts damit anfangen, dass man Gott in einem Baum erkennen könne (natürliche Gotteserkenntnis). Freilich konnte er zugestehen, dass auch dort erkennbar ist, dass es einen Gott geben mag, aber keineswegs wie Gott ist, wer Gott für uns ist und welche Relevanz dieser Gott für uns haben soll.

Glaube antwortet nach Karl Barth auf die Offenbarung Gottes, antwortet darauf, wie Gott sich uns gezeigt hat, insbesondere eben in Christus gezeigt hat, in Christus nahe gekommen ist und Weisung zum Leben gegeben hat.

So gesehen unterscheidet Karl Barth Glaube auch von Religion. Glaube ist das antwortende Vertrauen auf das Wort Gottes, auf das, was von Gott aus für uns geschehen ist.

So entwickelt Karl Barth also in Auseinandersetzung mit der Katastrophe des ersten Weltkrieges und dem Versagen von Kirche und Theologie eine (*glaub-*)würdige Theologie, die einen selbstkritischen Blick entwirft auf die eigene Kirche und Religion und zugleich durch ein tiefes Gottvertrauen gekennzeichnet ist, in dessen Zentrum Christus steht.

Da Karl Barth davon ausgeht, dass Gott mit seinem Wort unserm Wort und mit seinem Handeln unserem Handeln vorausgeht, wurde Gott durch diese Wort-Gottes-Theologie wieder in sein Recht gesetzt. Er ist der noch vor uns souverän Redende und Handelnde. Alle Versuche uns seiner zu bemächtigen, sind Religion. Und Religion kann so gesehen sogar als Sünde gedeutet werden. Offenkundig ist gerade im Kontext des Ersten Weltkrieges und der weiteren historischen Ereignisse der nationalsozialistischen Ära die ideologiekritische Note der Theologischen Religionskritik. Erst dieser ideologiekritische Abstand hat so ein Bekenntnis wie in Barmen 1934 ermöglicht.

Karl Barths theologische Entdeckung und Erkenntnisse begegnen uns so freilich nicht erst in seiner Kirchlichen Dogmatik (deren erster Teilband 1932 erschien), sondern bereits lange zuvor in zwei seiner grundlegenden Schriften („Der Römerbrief“ (1919-1921) und „Er-

klärung des Johannesevangeliums“ (1925/26))³⁸ und insbesondere in seinem berühmt gewordenen Tambacher Vortrag, den er am 25. September 1919 auf der religiös-sozialen Tagung im Erholungsheim „Tannenbergl“ in Tambach (Thüringen) als Ersatz für Leonard Ragaz hielt, der terminlich verhindert war.³⁹ Zur Verwunderung aller – vor allem der religiösen Sozialisten, denen er mehr oder minder selbst zu zurechnen war –, überraschte er in seinem Vortrag mit dem Thema „Der Christ in der Gesellschaft“, nachdem bereits der Vortrag von Liechtenhan über „Der Christ in der Kirche“ und von Bader über „Der Christ im Staate“ vorangegangen waren, direkt durch seine Ouvertüre: „der Christ, von dem Verheißung und Unruhe in die menschliche Gesellschaft ausgehe, sei natürlich kein (auch kein religiös-sozialer) Christ, sondern sei allein ‚der Christus‘. Und aufsehenerregend war, wie Barth dann scharf und grundsätzlich zwischen Christus bzw. dem Reich Gottes einerseits und den menschlichen konservativen oder revolutionären Taten andererseits differenzierte: ‚Das Reich Gottes fängt nicht erst mit unsern Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die vor allen Revolutionen ist, wie sie *vor* allem Bestehenden ist‘.“⁴⁰ Hiermit verwies Karl Barth den Menschen auf den Platz des begrenzten Wesens und unterschied sehr deutlich die göttliche und menschliche Ebene, wie sie kennzeichnend war für seine theologische Religionskritik und seine Wachsamkeit bzw. kritische Distanz gegenüber allen weltimmanenten Heilsangeboten bzw. –wegen, gerade auch gegenüber denen, die glaubten, die Heilsgeschichte als Menschen herbeiführen zu können.

Gemeinsame Aspekte der Kreuzestheologie Martin Luthers und der Theologischen Religionskritik Karl Barths

Die Unterscheidung zwischen Gott, wie er sich im Evangelium gezeigt hat und dem, was Religion aus ihm macht, ist indessen nicht wirklich neu. Schon Martin Luther hatte in seiner Zeit so etwas wie theologische Religionskritik und dialektische Theologie betrieben, denn gerade in

38) Karl Barth: Der Römerbrief. 1. Aufl. Zürich 1919, 2., völlig überarbeitete Auflage Zürich 1922 und ders.: Erklärung des Johannesevangeliums, Zürich (1. Aufl. 1925) 1926.

39) Eberhard Busch: a.a.O., 122.

40) Eberhard Busch: a.a.O., 123.

seiner *theologia crucis* in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre hat er, wie eben dargelegt, zwischen der göttlichen und der menschlichen Seins- und Handlungsebene unterschieden – mit ikonoklastischer Wirkung. Er hatte das Wort Gottes als eigentlichen Maßstab erinnert und wachgerufen, als die damalige Kirche sich längst von ihm entfernt hatte und menschliche Werke und Ablass als Heilssicherheit angeboten hatte.

Ähnlich hat auch Karl Barth zum alleinigen Vertrauen auf Gottes Wort aufgerufen, anstatt unser Wort Gott in den Mund zu legen und Gott lediglich für unsere Zwecke zu benutzen, sei es zur Machterhaltung, sei es zu anderen Zwecken, die mit dem, wie er sich in Christus den Menschen gezeigt hat, rein gar nichts zu tun haben. Dieser Problematik begegnen wir ja immer wieder in allen empirischen Kirchen und Religionen.

Da können sowohl die *theologia crucis* Martin Luthers als auch die theologische Religionskritik Karl Barths wichtige aufdeckende ideologiekritische Funktionen übernehmen, sowohl, was das innerkirchliche Handeln betrifft, als auch, was die Verinnerlichung gesellschaftlicher Ideologien im Kirchlichen Raum oder auch im Seelenleben der Menschen unserer Gesellschaft betrifft. Hier daherzugehen und zu thematisieren, dass sich auch Karl Barths Theologie einer bestimmten Ideologie verdanke bzw. ideologisch bedingt sei, ist ein unseriöser Einwand, wie er vor kurzem noch aus dem Munde von Prof. Dr. theol. Cornelia Richter (Universität Bonn) auf einer Veranstaltung der Melancthon-Akademie zu hören war (Streitgespräch „Von Gott reden! Karl Barths Ansatz im Widerstreit zum gesellschaftlichen Mainstream“ am 6.12.2018 in der Trinitatiskirche in Köln). Dort entgegnete sie auf die Feststellung eines Teilnehmers, dass Karl Barths Theologie eine ideologiekritische und damit gesellschaftskritische Funktion habe, relativierend, dass aber auch diese sich einer bestimmten Ideologie verdanke. Unseriös ist dies m. E., weil sich damit alles und jedes relativieren lässt und sämtliche Kriterien für eine kritische Schau in unsere Gesellschaft oder aber die Geschichte als beliebig erscheinen müssen. Unseriös erscheint es mir auch vor dem Hintergrund, dass Barth gerade im Unterschied zu manch anderen Theologen nie beansprucht hat, tatsächlich zu wissen, was Gottes Wille sei. Gerade die Differenzierung zwischen göttlicher und menschlicher Ebene leistet dem nicht unbedingt Vorschub.

Sowohl die theologische Religionskritik Karl Barths als auch Martin

Luthers Kreuzestheologie haben auch heute ihren Ort, wo sie unentbehrlich sind in ihrer ideologiekritischen Funktion. Die theologische Religionskritik Karl Barths etwa sollte uns wachsam bleiben lassen gegenüber fundamentalistischen Strömungen in der eigenen Kirche und Religion wie auch in anderen Religionen unserer Zeit und quasireligiösen Fundamentalismen der Gegenwart. Luthers Kreuzestheologie hat gerade in einer Gesellschaft, deren Fortschrittsgläubigkeit und Glaube an die vorgeblich unbegrenzte Autonomie des Menschen im diametralen Widerspruch zur tatsächlich erfahrbaren Wirklichkeit liegt, eine wichtige aufklärerische, ernüchternde und orientierende Funktion. Luthers Blick auf's Kreuz wird aber auch immer den Leidenden im Blick haben müssen, der sich am Rande unserer Gesellschaft oder am Rande Europas bewegt. In den Marginalisierten wird immer die Stimme des Gekreuzigten zu uns sprechen. Das kann durch keine wie auch immer geartete Glorifizierung verdrängt werden. Eine *theologia crucis* ist immer auch *moralia crucis*.

Der Ertrag der Kreuzestheologie Martin Luthers und der theologischen Religionskritik Karl Barths für eine kritische Kirchengeschichtsschreibung

Und was ist die Moral von der Geschichte? Oder anders gefragt, was ist der Ertrag der Kreuzestheologie Martin Luthers und der theologischen Religionskritik Karl Barths für eine kritische Kirchengeschichtsschreibung?

Die Kreuzestheologie als Standortbestimmung für die Kirchengeschichte bedeutet zuallererst, die mit Opfern verbundene sündhafte Verstrickung menschlicher Geschichte in den Blick zu nehmen. Mit dem Blick auf das Kreuz vollzieht sich auf der Ebene der Kirchengeschichtsschreibung eine Horizonterweiterung, nämlich sehr viel mehr und verstärkt diejenigen in dieser Geschichtsschreibung in den Blick zu nehmen, die bislang eher am Rande standen, sei es in der Geschichte selbst, sei es durch die Art und Weise der Darstellung von Geschichte.

Für die Kirchengeschichte würde das bedeuten, sich deutlicher zu verabschieden von der Dominanz traditioneller Kirchengeschichtsschreibung, die sich doch sehr auf die großen Taten und Schriftwerke

einzelner großer Persönlichkeiten bezieht und sich vielleicht noch der Politikgeschichte und den konfessionellen Entwicklungen und Auseinandersetzungen widmet oder auch ökonomische Faktoren berücksichtigt, aber die geschichtliche Alltagswelt der Beteiligten und den Alltag der Kirchengestalt und Christentumsgeschichte nach wie vor noch zu wenig in den Blick nimmt.

Theologia crucis ernst zu nehmen als Standortbestimmung einer Kirchengeschichtsschreibung hieße auch, die Erforschung christlicher und anderer (religiöser) Minderheiten mehr in den Blick zu nehmen sowie die damit verbundenen Wechselwirkungen von Mikrokosmos und Makrokosmos. In der Diakoniegeschichtsschreibung beispielsweise hieße das, neben den Impulsen aus dem Pietismus, der Aufklärung und der Erweckungsbewegung auch etwa die der hugenottischen Diaspora- und Flüchtlingsgemeinden aufzunehmen, bis hin dazu, dass gerade an diesem Beispiel deutlich wird, welche Eigenpotentiale Flüchtlingsgemeinschaften entwickeln können und wie dies positive gesellschaftliche Wirkung entfalten kann.

Theologia crucis als Standortbestimmung bedeutet aber sicher auch Erkenntnis und Akzeptanz menschlicher Begrenztheit in der historischen Darstellung zum Zuge kommen zu lassen. Das gilt grundsätzlich für jedes Menschenwesen oder Gemeinschaftswesen, das historisch in den Blick genommen wird, aber insbesondere für Minderheitsgeschichte und die Geschichte der Konfessionen (die sehr wohl von konfessionalistischer zu unterscheiden ist). Mit Verklärungen und Glorifizierungen ist weder der Geschichtsschreibung noch der Kirchengeschichtsschreibung gedient. Sie braucht eine kritische und nüchterne Distanz auch und gerade bei der Aufarbeitung von Minderheitsgeschichte und Konfessionsgeschichte. Alles andere wäre nicht nur unbußfertige Theologie, sondern auch unbußfertige Geschichtsschreibung.

Die theologische Religionskritik Karl Barths kann und sollte dazu anleiten, die Dynamiken der Machtkonstellationen und ihre Wechselwirkungen innerhalb der jeweiligen Kirche als auch zwischen Kirche und Gesellschaft deutlich in den Blick zu nehmen. Die herrschende Theologie ist mitunter auch die der Herrschenden. Vor dem Hintergrund ist gerade zu fragen, welche herrschaftsstabilisierende oder aber herrschaftshinterfragende oder -destabilisierende Funktion Religion,

Kirche und Theologie in der Geschichte bzw. den Geschichten jeweils eingenommen hat. Was waren konstruktive oder destruktive Faktoren? etc. Die theologische Religionskritik Karl Barths kann demnach ähnlich wie die *theologia crucis* in der Kirchengeschichtsschreibung nicht nur dazu verhelfen, eine ideologiekritische Perspektive im Blick auf den Gegenstand, sondern auch im Blick auf den Standort des Schreibenden selbst zu bewahren. Immer wieder verwundert bin ich über Einlassungen gestandener Historiker/innen in Rezensionen, wo sie diese oder jene Methodik als nicht angewendet beklagen und die dort angewendete Methode oder Begrifflichkeit als veraltet und ideologiebedingt darstellen, aber die eigene selbst propagierte offensichtlich für frei von jeglicher Ideologie halten, etwa wenn der Begriff der „Assimilation“ in historischen Arbeiten kritisiert wird und so getan wird, als wenn das neue Konzept der „Hybridität“ in der Migrationsforschung sich nicht ideologischer Vorentscheidungen verdankt. So vielfältig wie Geschichte ist und es eben nicht mehr die *eine* Geschichte gibt, so vielfältig sind auch die Zugänge der Schreibenden. Ideologien sollte es von daher geben dürfen bzw. sie sind unvermeidbar, sollten aber der Redlichkeit halber offengelegt werden. Das gilt für die Kirchengeschichte vor dem Hintergrund einer theologisch-religionskritischen Aufgabe ganz besonders.

Die theologische Religionskritik von Karl Barth bedeutet recht angewendet auch, kritisch zu schauen auf jede „Gott-mit-uns“-Theologie und die negativen ideologischen Implikationen freizulegen, sofern vorhanden.

Was ist damit gemeint? Am Beispiel des Ersten Weltkrieges wird das deutlich. In seiner kirchenhistorischen Darstellung von französisch-protestantischen Predigten während des Ersten Weltkrieges hat Laurent Gambarotto überzeugend dargelegt, wie nicht nur auf deutscher Seite, sondern auch auf französischer Seite die Parole „Gott mit uns“ direkt und indirekt einen ganz großen Teil dieser Predigten bestimmt hat.⁴¹ Auf der französischen Seite erschien bzw. fungierte Gott als Garant und Beschützer/Bewahrer der christlichen Werte, die man in der Demokratie- und Menschenrechtstradition verkörpert sah und auf der deutschen Seite als Garant und Beschützer/Bewahrer der christlichen Werte, die

41) Laurent Gambarotto: *Foi et Patrie, La prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale*. Genève Labor et Fides 1996.

man in der von Gott gegebenen Ordnung verkörpert sah (Königtum etc.).⁴² Ihre volle ideologiekritische Note entfaltet die theologische Religionskritik also erst da, wo die Perspektiven der jeweils zwei Seiten zur Sprache kommen. „Gott-mit-uns“-Theologie, die grundsätzlich dem Verdacht unterliegt oder zumindest ausgesetzt ist, dass hier menschliche religiöse Sanktionierungen leitend sein können und nicht Gottes Mit-uns-Sein-Wollen, muss von daher immer besonders kritisch betrachtet werden und hat grundsätzlich den Konterpart, dass dort, wo es für die einen ein „Mit-sein“ Gottes gibt, für die Anderen ein „Gegen-Sein“ Gottes zumindest theologisch mitgedacht werden muss. Der Gott mit uns wird schnell zum Gott für uns im Sinne reiner Nützlichkeitstheologie, die Gott so entwertet wie das Beispiel von Harnacks oben zitierter Kriegstheologie zeigt.

Wichtig sind da solche historischen Arbeiten wie die von Laurent Gambarotto oder aber die des deuteronomistischen Geschichtswerks der Hebräischen Bibel. Durchweg beschreibt es Gottes Mit-Sein mit dem Volk Israel und seinen Oberhäuptern, aber das im Rückblick verfasste Geschichtswerk bzw. seine Redaktionsschicht, die die erlebte Katastrophe des Exils verarbeitet und theologisch deutet, spricht auch vom Landverlust. Der Landverlust wird gedeutet als Folge des Ungehorsams gegenüber Gott (vgl. besonders die Passagen im Josuabuch, die davon zeugen, weil sie dazu auffordern, dass Israel und seine Oberen sich unbedingt an die Gebote Gottes halten mögen, damit sie lange in dem Land leben und auch z. B. das Elterngesetz in Deuteronomium 5, V. 16, das ebenso begründet wird: „auf dass du lange lebest und dir's wohlergehe in dem Lande, das dir der HERR, dein Gott, geben wird“). Das deuteronomistische Geschichtswerk macht damit deutlich, dass der Gedanke von „Gottes Mit-Sein“ nicht als Produkt religiöser Verklärung menschlicher Wunschfantasien, sondern als tatsächlich souveränes Handeln Gottes zu deuten ist, dessen Solidarität es nicht zu jedem Preis gibt. Hier begegnet uns also ein ebenso ideologiekritischer Blick auf die eigene Geschichte wie bei Laurent Gambarotto.

Nicht zuletzt ist im Blick auf die ideologiekritische Lesart von Gottes Mit-Sein bzw. solcher Theologien an das bekannte Beispiel aus dem Talmud zu erinnern. So soll Rabbi Jonathan gesagt haben, dass Gott

sich keineswegs darüber gefreut habe, als die ägyptischen Streitkräfte im Schilfmeer untergegangen seien. Vielmehr habe Gott, als die Engel in jener Stunde ein Loblied anstimmen wollten, gesagt: „Meiner Hände Werk ertrinkt im Meer, und da wollt ihr ein Loblied sagen vor mir?“ (Sanhedrin 39b).

Die theologische Relevanz für eine kritische Geschichtsschreibung

Kann die oben beschriebene Standortbestimmung auch für die allgemeine Geschichtsschreibung Geltung in Anspruch nehmen oder sich zumindest aber als ein hilfreicher unentbehrlicher theologiespezifischer Baustein bzw. Zugang zur allgemeinen Geschichtsschreibung sehen, also nicht nur auf die Kirchengeschichte beschränkt? Achtsamkeit ist geboten, aber man wird festhalten dürfen, dass diese theologischen Standortbestimmungen ja keinerlei heilsgeschichtliche Ansprüche erheben. Die *theologia crucis* trägt sogar eine ähnliche theologische Kontur des verborgenen Gottes, wie es Hans Jonas im Blick auf den „Gottesbegriff nach Auschwitz“ geäußert hat. Die jeweiligen Gottesverständnisse haben starke Berührungspunkte. Jonas stellt Gott als leidenden Gott dar. Auf die Frage, wo Gott gewesen sei, als die Juden vergast wurden, antwortet er „in Auschwitz“, bzw. „in der Gaskammer“. Nach Luther erblicken wir Gott nicht im Glorienschein, sondern im Kreuz.

Letztlich verweist uns alles Menschsein in der Geschichte auf des Menschen begrenztes Wesen. Er leidet und erlebt sich als erlösungsbedürftig. Wenn das eine anthropologische Grundkonstante ist und die allgemeine Geschichtsschreibung heute in vielfacher Hinsicht fragmentarisiert ist, dann ist es sicher nicht unangemessen, das Fragmentarische der Geschichte und des Menschseins, das Leiden und die Leidenden stärker in den Blick zu nehmen und tatsächlich nicht nur *theologia crucis*, sondern durchaus auch *historia crucis* als Ernstnahme menschlichen Daseins zu betreiben.

Die *theologia crucis* und die theologische Religionskritik führen uns auf der Grundlage theologischer Erkenntnis die Unzulänglichkeit und Begrenztheit des menschlichen Daseins vor Augen und nehmen die historisch-empirisch nachweisbare anthropologische Grundkonstante des Menschen als begrenztes Wesen ernst. Die heutige Krisis der Ge-

42) Vgl. Laurent Gambarotto: a.a.O.

schichtswissenschaft ist in Wirklichkeit vielleicht keine Krise der Wissenschaft, sondern eine Krisis des heutigen Menschen selbst, der sich im Widerspruch zwischen Ideologien und seinem begrenzten Dasein erlebt. Positiv lässt sich im Blick auf die Geschichte auf alle Fälle mit Georg G. Iggers formulieren, „dass die Geschichte keineswegs ihre Bedeutung verloren hat, sondern dass sie durch die Vermehrung der Perspektiven an Bedeutungen gewonnen hat“⁴³, freilich nicht als programmatisches Prinzip. Theologisch gesprochen kann sie weiter an Bedeutung gewinnen durch einen achtsamen Blick vermittelt der *theologia crucis* und der theologischen Religionskritik.

Die Einsicht in die Begrenztheit des Menschen und seine in Gottes zugewandtem Handeln begründete Würde und Hoffnung finden wir schließlich nicht nur in der Kreuzestheologie Martin Luthers und der Theologischen Religionskritik Karl Barths, sondern auch bei Walter Benjamin, und zwar in seinem „theologisch-politischen Fragment“: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.“⁴⁴

Der Christ in der Gesellschaft

Ein Gang durch Karl Barths Tambacher Vortrag

Von Hans Theodor Goebel

Im Jahr 1919 hielt der Schweizer Pfarrer Karl Barth auf einer „religiös-sozialen“ Konferenz in Tambach (Thüringen) einen Vortrag, „der seinen Namen schlagartig in Deutschland bekannt machen sollte“¹. Das Thema lautete „Der Christ in der Gesellschaft“².

Karl Barth wartet hier mit einer Überraschung auf. Und die hat einen positiven Inhalt, aus dem sich ein negativer ergibt. „Der Christ ist *der Christus*“ – sagt Barth. Und weiter: „*Der Christ* – wir sind wohl einig darin, dass damit *nicht die Christen* gemeint sein können“. Wie kann Barth das voraussetzen? Und wie kann er darüber Einigkeit mit seinen religiös-sozial gestimmten Zuhörern reklamieren? Kommt man denn um das scheinbar naheliegende Verständnis herum, wir, die Christen, ich und du, seien in der Gesellschaft gefragt? Jedenfalls der Christ in uns. Wohl, sagt Barth. Jedoch: „Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns.“ „Keine psychische Gegebenheit, kein Ergriffensein, Überwältigtsein oder dergleichen, sondern eine Voraussetzung. ‚Über uns‘, ‚hinter‘ uns, ‚jenseits uns‘ ist gemeint mit dem ‚in uns‘“ (3f). Von dieser Voraussetzung her ergibt sich für Barth ein ambivalenter – ein dialektischer – Befund: Ist der Christus in uns, ist die Gesellschaft – sie mag verfasst sein und sich verhalten, wie sie will – „jedenfalls nicht gottverlassen“: „Christ, der Retter, ist *da*“. Das Thema hat aber auch den anderen „Sinn“: Mit dem Christ in der Gesellschaft treffen zwei Größen aufeinander und fallen erschreckend „auseinander“. In „böser Abstraktion“. Das „Heilige“ und das „Profane“. Das eine gegenüber dem anderen ohne geöffnete Fenster. Beide gegeneinander verschlossen. So dass sich alle – kirchlich und politisch –

43) Georg G. Iggers: a.a.O., 99.

44) Walter Benjamin: Theologisch-politisches Fragment, in: Walter Benjamin: Illuminationen. Ausgewählte Schriften I, (1920-1940), hrsg. von Theodor Adorno 1955 - Frankfurt 2001.

1) Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, 123.

2) Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, 33-69. Wieder abgedruckt in: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1, hg. v. Jürgen Moltmann, München 1962, 3-36. Seitenzahlen im obigen Text bzw. in den Anmerkungen beziehen sich auf diesen Druck. Der Vortrag ist neu ediert in der „Karl Barth Gesamtausgabe“ (Theologischer Verlag Zürich).

gutgemeinten Versuche, den Christus zu *säkularisieren* oder umgekehrt noch einmal die Gesellschaft zu *klerikalisieren*³, kategorisch verbieten. Eben und gerade von daher, dass der Christus in der Gesellschaft *da* ist. Und mit ihm die Ambivalenz. Das „Göttliche“ ist „mehr als Religion“. „Es lässt sich nicht anwenden, es will stürzen und aufrichten.“ Christus wird erneut „verraten“ und „die Gesellschaft wird um die Hilfe Gottes betrogen... wenn wir es nun nicht ganz neu lernen wollen, auf Gott zu warten...“ „Wahrlich, Gott ist heute weniger als je wohlfeil zu haben...“

So findet Barth in dem Thema also beides: „eine große Verheißung“ und „ein erschreckendes Gegeneinander“. Wie kommen wir, wie kommt die Gesellschaft und wie kommt die Kirche da weiter, wenn alle Vermittlungsanstrengungen von vorneherein abgeschnitten sind? „Es gibt nur *eine* Lösung, und die ist in Gott selbst“. „Unsere Sache“ kann nur sein: „das priesterliche *Bewegen* dieser Hoffnung und Not“ (4-9).

Wie kommen wir dazu, Barths Voraussetzung zu teilen, dass Christus in der Gesellschaft ist? Wie kommt Barth selbst dazu? Barth fragt nach unserem „Standort“ dieser „Lage“ gegenüber. Und antwortet selbst: Überhaupt kein Standort, den wir dem gegenüber einnehmen könnten, dass Christus in der Gesellschaft ist. Überhaupt kein Standpunkt, auf dem wir dem gegenüber beharren könnten (9). Vielmehr sind wir bewegt in einer Bewegung, die von Gott ausgeht. Diese Bewegung geht „sozusagen senkrecht von oben her „durch alle gesellschaftlichen Bewegungen als ihr ...Sinn und Motor“ (9).

„Es entspricht dem Wunder der Offenbarung das *Wunder des Glaubens*. *Gottesgeschichte* ist auch diese Seite der *Gotteserkenntnis*, und wiederum kein bloßer Bewusstseinsvorgang, sondern ein neues Müssen von oben her“ (13). „Wir *sind* von Gott bewegt. Wir erkennen Gott. *Gottesgeschichte* geschieht in uns und an uns. Und so ist es das

3) Barth sieht in seiner Zeit „Ansätze dazu“, etwa in solcher Programmatik: „Lasst uns eine neue Kirche errichten mit demokratischen Allüren und sozialistischem Einschlag! Lasst uns Gemeindehäuser bauen, Jugendpflege treiben, Diskussionsabende und musikalische Andachten veranstalten! Lasst uns heruntersteigen vom hohen Kothurn der Theologen und dafür die Laien hinauf auf die Kanzel! Lasst uns mit neuer Begeisterung den alten Weg gehen, der mit dem Liebespietismus der inneren Mission beginnt und mit tödlicher Sicherheit mit dem Liberalismus Naumanns enden wird. Vielleicht, dass wir über all den neuen oder wenigstens uns jetzt neuen Lappen vergessen können, dass das alte Kleid noch immer das alte Kleid ist. Gewiss werden wir gerade diesen Versuch ablehnen als den gefährlichsten Verrat an der Gesellschaft“ (8).

Licht des Sieges, das in unsere Hoffnung und Not getreten ist“ (18). Noch einmal: Gotteserkenntnis ist Gottesgeschichte. Also nichts, was von uns aus anfängt. Wohl aber uns und in uns geschieht. Eine Geschichte, die Gott mit uns angefangen hat. Das ist eine Einsicht aus der Frühzeit Barths, an der er als an einer grundlegenden Einsicht von da an festgehalten und ihr bis in sein Spätwerk hinein nachgedacht hat. Gotteserkenntnis als eine Geschichte an und in uns, deren Initiative schlechterdings allein bei Gott liegt.

Barth bestimmt diese Geschichte nicht nur formal, sondern auch inhaltlich. Und macht das fest an der „Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ als *der* exemplarischen Offenbarungstat (9f vgl. 11). Er bezieht sich damit auf ein Geschehen. Auf ein konkretes Geschehen. Das Ostergeschehen ist das schlechthin Neue, das Unerhörte, das von Gott aus geschieht. „Das Leben hat sich gegen den Tod im Leben aufgemacht“ (15). Geschieht das an uns, werden wir von dieser Bewegung ergriffen und bewegt, können wir es „nicht mehr unterlassen, alle Gültigkeiten des Lebens zunächst einer prinzipiellen Verneinung zu unterwerfen, sie zu prüfen auf ihren Zusammenhang mit dem, was allein gültig sein kann.... Ein selbständiges Leben *neben* dem Leben ist nicht Leben, sondern Tod“ (14).

Barth will „*begreifen*“ – von der Bewegung her, in die Gott uns versetzt hat, von dem „ganz Andere[n] an Gott“ her „in die Bewegung der Zeit hineintreten“ und das Zeitgeschehen „von Gott aus einsehen...“ (16f 13). Es ist die Zeit des Jahres 1919. Ein Jahr zuvor ist der große Krieg zu Ende gegangen. Eine Zeit voller Umbrüche und Protestaktionen, die das gesellschaftliche Leben aufwirbeln und neu zu justieren versuchen. „Begreifen wollen wir die große Beunruhigung des Menschen durch Gott und darum die große Erschütterung der Grundlagen der Welt“ (16). Es geht darum, „die seltsam verworrenen und zweideutigen Bewegungen unserer Zeit... in ihrem tiefsten Sinn mitleidend und mithoffend zu begreifen“. Von daher begreifen, dass das Leben sich gegen den Tod im Leben aufgemacht hat. Wie aber kann man meinen, diesen Sinn begreifen zu können ohne seinen Zusammenhang mit dem lebendigen und lebendig machenden Gott? Barth sieht in der bösen Abstraktion von Gott den Tod. „Tot sind alle ‚Dinge an sich‘“. Barth begreift die Protestaktionen seiner Zeit – sie mögen den Zeitgenossen missfallen, wie sie wollen – als berechtigte Infrage-

stellung der ‚Dinge an sich‘. Die *‚Autorität an sich‘*, die *‚Familie an sich‘*, die *‚Arbeit an sich‘*, die *‚Kunst an sich‘*, und (an erster Stelle) die *‚Religion an sich‘* – wir würden sie in der Sprache unserer Gesellschaft heute vielleicht *Werte* nennen. Werte an sich. Aber sie sind – so Barth – an sich verschlossen gegen Gott. Und werden so – abgesehen von Gott – nur zu leicht zu toten Götzen, die uns, den Götzendienst treiben, in den Dienst von Dingen an sich, die Menschen verdinglichen und instrumentalisieren. Wenn ihnen als solchen Gültigkeit beigemessen wird. Ein Todesdienst ist dieser Götzendienst. Hier gibt es kein Begreifen. Vielmehr: „Den Sinn unsrer Zeit in Gott *begreifen*“, ja „unsrer Zeit ihren Sinn in Gott *geben*“ werden wir nur, wenn wir uns der grundstürzenden „Beunruhigung durch Gott“ aussetzen. Wir werden auf den „Anfang“, „auf Gott geworfen“. So geschieht an uns „Gottesgeschichte“. Kein „Gleichgewicht“ ist das dann zwischen „Hoffnung“ und „Not“. „Gottesgeschichte ist *a priori* Siegesgeschichte“. Und wir nehmen an ihr teil. An der Auferstehung Jesu Christi von den Toten (15-19). „Tot sind alle ‚Dinge an sich‘... Tot wäre Gott selbst, wenn er ein ‚Ding an sich‘ wäre...“ (15)

Hier kündigt sich eine folgeschwere theologische Entscheidung an, die Barth in Erarbeitung seiner Kirchlichen Dogmatik dann ausgeführt hat. Gott ist nicht eine Gegebenheit an sich. Er ist vielmehr der, der in einer Geschichte des Lebens gegen den Tod unser Leben und so mit uns zu tun haben will. In der Lehre von der Erwählung und von der Versöhnung wird Barth dann ausführen: Gott hat sich in der Geschichte Jesu Christi von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit selbst für uns bestimmt. So ist er. Das Sein Gottes ist in seinem Tun. Er verbleibt nicht abstrakt in einem „an sich“.

Barth sagt: „Wir stehen in der Wende der Zeiten“. Und darum „in der Gesellschaft als die Begreifenden, also als die Eingreifenden, also als die Angreifenden“. Bewegt von der Bewegung, die die Welt in der Auferstehung Jesu Christi ergriffen hat (19). Was ist diese grundstürzende und grundlegende Bewegung anders als das Reich Gottes? Das Reich Gottes versetzt uns in ein affirmatives und in ein kritisches Verhältnis zur Welt, zur Gesellschaft. Das Reich Gottes – es ist „das Neue von oben“ und „zugleich das vergessene und verschüttete Urälteste“ (21). Hier bekommt die Welt als Schöpfung Gewicht. Die Welt bleibt Gottes Schöpfung – trotz allem. Sie ist aus der Bewegung von

Gott her nicht einfach ausgeschlossen. Und so haben wir diese Welt in „schlichter *Sachlichkeit*“ anzuerkennen und uns in ihr einzubringen. Trotz des „Schleiers“, der das Neue und Urälteste unseren Blicken verhüllt. In „großer Vorläufigkeit“ „bejahen“ wir das Leben (25. 27).

„So geh hin und iss dein Brot mit Freuden und trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dies dein Tun hat Gott schon längst gefallen...“ zitiert Barth den Prediger der Weisheit aus der Bibel Israels und der Kirche (Kohélet 9, 7-11 vgl. 2, 24f).⁴

Wer um den „Sinn Christi“ weiß und damit auch um die *absolute* Kritik am Bestehenden und um seine Erlösungsbedürftigkeit weiß – gerade und nur der, kann mit der *relativen* Kritik zurückhalten und „im *Weltlichen* die *Analogie* des *Göttlichen* annehmen und sich ihrer freuen“ (24). Das Weltliche in seiner Weltlichkeit ist hier gemeint: „die Welt schlechthin, wie sie’s treibt und wie sie läuft“. (23). Nur ist „das Ursprüngliche, das Schöpfungsmäßige“ „in keinem Sinn im Gegenstand selbst“ zu suchen. Das Gleichnis enthüllt sich dem „Hindurchschauen ... in das Himmelreich“ (24). Und von daher gilt es dann, Gleichnisse im Irdischen zu entdecken und zu bilden.

Wie kommen wir dazu, das Neue von oben her zugleich als das Ursprüngliche zu verstehen? Das hat seinen Grund wohl darin, dass das Neue da ist: „Christ der Retter ist *da*“ und hat uns das Neue als das Urälteste aufgeschlossen. Den Sieg des Lebens von Anfang an. „Echte Eschatologie leuchtet auch nach rückwärts, nicht nur nach vorwärts“ (20). Weil Christ, der Retter, *da* ist, kann das Reich der Natur, „die große Vorläufigkeit“ immer Reich Gottes „sein oder werden“ (27). Barth hält das Reich der Natur (regnum naturae) als Schöpfung für gleichnisfähig gegenüber dem Reich Gottes. Sachlich berührt sich das mit Gedanken, die Barth nach dem Zweiten Weltkrieg in der Umbruchsituation des Jahres 1946 in Deutschland zum Verständnis der „Bürgergemeinde“, des Staates, vorgetragen hat⁵. Der Staat ist nicht als solcher und nicht einfach vorhanden als Gleichnis des Reiches Gottes. Er ist aber als „Ordnung der göttlichen Gnade“ gleichnisfähig und als

4) Das oben von mir wiedergegebene Zitat (Koh 9,7ff) folgt der revidierten Luther-Übersetzung von 1984. Barth selbst zitiert in folgender Übersetzung: „So gehe hin und iss dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dein Werk gefällt Gott ...“ (21 vgl. 26 f).

5) Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (C+B), 1946.

solcher gleichnisbedürftig. Zum Gleichnis muss er gebildet und gestaltet werden. Je neu in der Geschichte ist das eine Aufgabe, und die ist gerade von Christen und von der christlichen Kirche wahrzunehmen.⁶ In die Weite des Kosmos spannt Barth den Gedanken des Gleichnisses da, wo er in der Versöhnungslehre von Jesus Christus als dem „Licht des Lebens“ spricht:⁷ Neben diesem Licht gibt es auch „Lichter“ in der Geschöpfwelt, sagt Barth. Lichter, die der Erhaltung und Selbstverständigung natürlichen und geschichtlichen Lebens im Kosmos dienen. Sie sind an sich keine „wahren Worte“ in dem Sinne, dass sie das Reich Gottes bezeugen. „Die Welt als solche produziert keine Gleichnisse des Himmelreichs“.⁸ Sie können aber solche „wahren Worte“ oder „Gleichnisse des Himmelreichs“ werden, wenn Jesus Christus sie in den Dienst seiner Selbstbezeugung stellt. Wenn er sie als kosmische Selbstzeugnisse begrenzt und relativiert, aber sie je nach seinem Willen auch instauriert zu seinem Dienst. Nicht auf Dauer gestellt. Sondern je aktuell. Und die Kirche hat sie dann in der Profanität des Weltgeschehens wahrzunehmen. In selbstkritischer Wendung.

Aber nun steht - vor Gott betrachtet - dem Ja zum Leben gewaltig das Nein gegenüber – und keineswegs gleichgewichtig. „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja“. Wir dürfen uns nicht bei unsrer Lebensbejahung beruhigen. „Ruhe ist in Gott allein“ (28). Das Jenseits hat an die verschlossenen Türen des Diesseits angeklopft und wird so „zur Ursache unserer Unruhe“ (31). Dieser Unruhe müssen wir uns stellen. Müssen ganz in sie hinein. Warum gewichtet Barth das Nein so gewaltig? Nicht weil es als solches so gewichtig wäre und gewichtiger als das Ja zum Leben und zur Natur. Die Antithesis ist „mehr ... als bloße Reaktion auf die Thesis. In eigener ursprünglicher Kraft entspringt auch sie der Synthesis, die Thesis in sich begreifend und aufhebend“ (28). *Alles* steht jetzt auf dem Spiel. Nicht unsere Erinnerung an ein Jenseits, sondern das Jenseits selbst hat angeklopft. Aber das Nein hat seine Kraft nicht von sich selbst. Im Nein hat uns „der Ruf aus der Heimat [erreicht], der auf unsere Frage nach Gott in der Welt antwortet“. Der hinweist auf die Erlösung der Schöpfung, damit aber auch ihre Erlösungsbedürftigkeit aufdeckt. Ihre Gebrochenheit und Selbsttäuschung. „Die richtig

vernommene Antwort wird zur neuen Frage, das Ja zum Nein... (29). „Wir können den *Schöpfer* der ursprünglichen Welt nicht anders ehren, als indem wir schreien nach dem *Erlöser* der jetzigen Welt“ (28). Der Blick auf die „Schöpfungsordnung“ wird frei zum Blick auf das Reich der erlösenden Gnade (*regnum gratiae*) (29).

„So wendet sich das Reich Gottes zum *Angriff* auf die Gesellschaft“ (29). Und wir können uns diesem Angriff „*nicht* verschließen“, müssen uns ihm vielmehr anschließen. Den Protesten, die in vielerlei Gestalt und auf vielerlei Gebieten etwa in Kunst, [Musik,] Literatur, Philosophie jetzt laut werden und schon früher in Mystik, Reformation und Täuftertum erhoben wurden (30). Im Sozialismus sieht Barth den wuchtigen Protest „gegen den ganzen materiellen und geistigen Bestand der Gesellschaft“ umfassend erhoben (30). „*Unserer Zeit*“ ist in der Sozialdemokratie und ihrer „Opposition gegen das Bestehende ... das Gleichnis des Gottesreiches gegeben“ und uns selbst haben wir zu begreifen als „mithoffende und mitschuldige Genossen *innerhalb* der Sozialdemokratie“ (32). Barth stellt sich und seinen Zeitgenossen die Frage, ob „wir“ den „Ruf“ Gottes im aktuellen Zeitgeschehen wirklich gehört haben. Heute in der „gottlosen Sozialdemokratie“ – „was geht uns die Kirche an?“ (26. 32).

Es ist eine aktuelle – vielleicht prophetische – Zeitdeutung und Platzanweisung, die Barth hier vornimmt. Wir werden sagen müssen: mit dem Risiko, sich zu irren. Jedenfalls aber haben wir auch hundert Jahre nach Tambach mit Barth zu fragen: Ob wir die Notwendigkeit einer „Neuorientierung an Gott dem *Ganzen* unsres Lebens gegenüber“ verstanden haben und wagen. Ob wir uns durch Gott „in unsrer sicheren Kreatürlichkeit“ aus dem „Gleichgewicht“ bringen lassen. Ob wir uns seinem *Gericht* stellen. Wir *dürfen* uns nicht länger auf die Wirklichkeit berufen, wo es sich eben darum handelt, dass die *Wirklichkeit* aus der ‚Wirklichkeit‘ hervorberechen will“ (32).

Dabei ist „das Gleichnis nicht mit der Sache [zu] verwechseln“ (28). So gewiss das Reich Gottes „nicht erst mit unseren Protestaktionen“ anfängt (20). Das Gleichnis ist Verheißung und Verheißung will Erfüllung. „Es ist alles ganz eitel“ – sprach der Prediger. Das ist die „Voraussetzung unserer Lebensbejahung“ (28).

6) C+B, Nr. 6, 14.

7) KD IV/3, § 69,2.

8) Karl Barth, KD IV/3, 161.

Barth nimmt eine letzte Klärung vor (33-37). Die benennt noch einmal das Entscheidende. Und soll der naheliegenden Gefahr begegnen, dass aus dem Nein oder aus dem Ja, aus der Problematik oder aus der Schöpfungsordnung, aus der Kritik oder aus der Naivität wieder „Abstraktionen“ werden. Werte an sich und für sich. Das wäre darum ein böser Rückfall, weil es sich hier um das Reich Gottes und seinen „Sinn“ handelt. Und da gilt: „Das Himmelreich ist eine Sache für sich.“ (33f). Es gibt „keine Kontinuität“ von hier nach da. So wenig wie vom Tod zum Leben. Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten ist gleichsam der Inbegriff des Reichgottesgeschehens. „Nur in Gott ist die Synthesis, nur in Gott ist sie für uns zu finden“ (34). Die „Kraft“ der Thesis wie der Antithesis „wurzeln“ in ihr (33). Für uns kommt es nur darauf an, dass unsere naiv bejahende wie unsere kritische Stellungnahme zur Gesellschaft von hierher bestimmt und „ins rechte Verhältnis“ gesetzt wird. „Der Blick von der Schöpfung [*regnum naturae*] und Erlösung [*regnum gratiae*] hinüber auf die Vollendung, der Blick auf das ‚ganz andere‘ des *regnum gloriae* bedeutet offenbar praktisch, dass unsere naive wie unsere kritische Stellung zur Gesellschaft, unser Ja wie unser Nein in Gott ins rechte Verhältnis gesetzt wird, dass das eine wie das andere befreit wird von der Gefahr der Abstraktionen, in welchen der Tod lauert, dass eines zum andern in ein nicht systematisches, aber geschichtliches, gottesgeschichtlich und lebensnotwendig geordnetes Verhältnis tritt. Und das ist's offenbar, was wir brauchen und was in unserm Thema das Gesuchte ist“ (36). Das Thema war: *Der Christ in der Gesellschaft*. Was ist also nach Barth das im Thema Gesuchte? Was der Bescheid auf die darin verborgene Frage: „Was sollen wir denn nun tun?“ (37). Barth antwortet: „Wir können ... nur eines tun ... Und das eine tun gerade nicht wir.“

Heißt dann also Barths Auskunft am Ende: Wir können gar nichts tun? Denn was wir tun (können), tun ja nicht wir, sondern der Christus. Der aber sind nicht wir. Barth argumentiert hier mit einer „darum“-„weil“-Struktur: „*Darum*“ sagen wir Ja, aber auch Nein in der Gesellschaft, arbeiten sachlich mit, betreiben aber auch Reform und Revolution, bauen auf, zerbrechen aber auch, „*weil*“ das Neue, Gottes Welt, kommt und schon nahe ist. Immer ist das Neue nicht die „Fortsetzung“, sondern „der radikale Abbruch von allem Vorletzten“ und eben darum „seine ursprüngliche Bedeutung, seine bewegende Kraft“

(35). Gerade das ganz andere bewegt uns. Erst das totaliter aliter Gottes, das Eschaton gibt uns die *Freiheit*, im Vorletzten zu bauen und abzureißen. Ergriffen von Gott bindet uns keine Vorläufigkeit mehr. Der Christ kann in der Gesellschaft nur das eine tun: nichts „anderes ... als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen“ (37). Eben dazu ist er frei. Das gilt für Christus selbst wie für uns Christen.

Das ist also in den Erschütterungen nach dem Ersten Weltkrieg Barths Zeitansage: Gott kommt und ist nahe. Sein Reich ist das, was eure Welt *nicht* ist. Grundstürzend und vor allem den ursprünglichen und gerade so immer neuen Grund legend. Gerade darum, weil alles neu wird in der Kraft der Auferstehung Jesu Christi von den Toten, seid ihr frei, euch im Vorletzten zu engagieren – heute in der Sozialdemokratie und morgen vielleicht anderswo. Immer konkret, nie abstrakt. „Sogar das Recht wird da zum Unrecht ..., wo es als abstrakte Form herrschen, statt als Menschenrecht der Begrenzung und Bewahrung eben des Menschen dienen will.“ „Nachdem Gott selbst Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge“ – wird Barth im Jahr 1946 sagen.⁹ Auch das Maß aller Werte. Nur Aufmerksamkeit auf das Tun Gottes ist vonnöten. Ihm ist zu folgen.

Nachbemerkungen¹⁰

Ich habe den Tambacher Vortrag von hinten her gelesen. Im Licht der später über eine lange Reihe von Jahren entwickelten und ausgeführten Theologie der *Kirchlichen Dogmatik* von Karl Barth. Ich habe betont, was mir wichtig erschien und dabei an manchen Stellen hervorgehoben, was nach meinem Urteil schon in Barths Frühzeit angelegt war und dann im Denken Barths durchgehalten und ausgearbeitet und

⁹) C+B, Nr. 15.

¹⁰) Vergleiche hierzu: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft: 1919-1979. Geschichte, Analysen und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag*, THEh 206, München 1980. – Eberhard Busch, *Antworten, die zu neuen Fragen wurden. Die Bedeutung des Tambacher Vortrags für K. Barths eigenen Weg. Gehalten zum 75jährigen Jubiläum des Vortrags von Karl Barth ...*, in: <http://www.user.gwdg.de/~ebusch/tambach.htm> (Stand 21.01.2019). – Andreas Pangritz, *Der Christ in der Gesellschaft. Karl Barths Tambacher Vortrag nach 100 Jahren*, in: *Reformierter Bund, Karl Barth Magazin*. 2019. Gott trifft Mensch, 20-23.

auch einer genaueren Bestimmung unterzogen wurde. So lassen sich – von hinten her gesehen – Linien ausmachen, „Kontinuitäten“ erkennen (Eberhard Busch). Ein paar Erläuterungen im Einzelnen:

- Mag sein, dass in Barths Formel vom „Christus in uns“ noch eine Unschärfe steckte, die zu Missverständnissen geführt hat oder noch führen kann. So dass der „Christus in uns“ verstanden wird als die Kraft zu unserer Eigenbewegung. Und unversehens sind dann kraft des „Christus in uns“ *wir* die Akteure der Reichgottesbewegung geworden. Hier hat Barth selbst im Laufe seines theologischen Denkens so unterschieden, dass das Tun Jesu Christi an uns und an unsrer Gesellschaft nicht in eins verrutscht mit unserem Tun. Dass ‚Christus in uns‘ ist, können wir auf Gottes Zusage hin allenfalls glauben und erbitten, aber *nicht* umkehren in die Behauptung: „Der Christ ist der Christus in uns“. Wir können aus der Verheißung Gottes an uns keine Behauptung unseres Habens machen.¹¹
- Gleichnisse des Himmelreichs in der profanen Welt – ihr Gegeben-sein, besser: ihr Geschehen – haben zur Voraussetzung, dass Jesus Christus auch im Kosmos gegenwärtig existiert und handelt. In der Geschichte seiner Selbstkundgabe, die sich je aktuell ereignet, gibt Jesus Christus dem Kosmos (und seinen Lichtern) eine Funktion, die die Welt von sich aus nicht hat. Als gleichnisfähiger und gleichnisbedürftiger ‚Schauplatz‘ und „technische Ermöglichung“¹² des Gnadenbundes Gottes mit dem Menschen kann das Weltgeschehen in Teilaspekten dann je bestimmt und konkret zum aktuellen Gleichnis des Reiches Gottes werden. In Tambach sind diese Gedanken insofern angelegt, als Barth von der Auferstehung Jesu Christi her mit einer auch unsere menschliche Erkenntnis mitreißenden Bewegung rechnet. Sie geht von Gott aus, sie hat uns in der Welt des Todes schon ergriffen und schafft Erkenntnis. Darum dürfen wir die Welt nicht abstrakt betrachten. Und uns selbst nicht als neutral und in Ruhe gelassen. Vielmehr – nur und schon – ergriffen von dieser Bewegung des Reiches Gottes.
- Ist im Tambacher Vortrag offengeblieben, nach welchen Kriterien gesellschaftliche Gegebenheiten und Entscheidungen als Gleichnisse des Himmelreichs anzusprechen sind? Sollte das je subjektiver

11) Vgl. Busch aaO.

12) KD III/1,107.

Willkür oder der Beliebigkeit überlassen bleiben? Und damit auch, wie Christen politisch zu handeln haben? Im Jahr 1946 – in „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ – spricht Barth von „eine[r] unter allen Umständen zu erkennende[n] und innezuhaltende[n] Richtung und Linie der im politischen Raum zu vollziehenden christlichen Entscheidungen.“ Es handele sich „um eine stetige Richtung, um eine kontinuierliche Linie doppelseiger Entdeckungen“ zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde.¹³ Die Weiche hierzu ist grundsätzlich und eindeutig – gegen mögliche Missdeutungen – schon im Tambacher Vortrag gestellt worden. Heißt es hier doch: Der Christ kann in der Gesellschaft nur das *eine* tun, nämlich „dem Tun *Gottes* aufmerksam zu folgen“. Maßgebender Richtwert für das Tun des Christen ist das Tun Gottes, wie es in der Bibel eindeutig bezeugt wird. Das Tun Gottes aber ist konkret, nie abstrakt. Es sucht den Menschen. In seinen Gleichnissen will es entdeckt werden!

13) C+B, Nr. 11 und 27.

Karl Barth – ein unbequemer Zeuge seiner Zeit und ein Beispiel für Zivilcourage?

Von Gerda E.H. Koch

Über den Theologen Karl Barth ist unendlich viel geschrieben worden und dies wird so schnell nicht enden. Ist Karl Barth aber nicht auch über den theologischen Bereich hinaus interessant? Gilt er doch nicht nur als der vielleicht bedeutendste Theologe des 20. Jahrhunderts, sondern auch als weit über seine Heimat Schweiz und Deutschland hinweg bekannte Persönlichkeit.

Hier soll der Versuch gemacht werden, Karl Barth als einen „Zeitzeugen“ zu betrachten, der z.B. auch in der Schule über den Religionsunterricht hinaus von Interesse sein kann. Sein Handeln während der NS-Zeit etwa kann durchaus unter dem Stichwort „Widerstand“ beleuchtet werden. In der Regel erfahren Schülerinnen und Schüler darüber vor allem etwas im Religionsunterricht („Kirche im Nationalsozialismus“ / „Kirchlicher Widerstand im Nationalsozialismus“). Dabei geht es nicht um die Stilisierung von Helden, sondern um die Entdeckung von Menschen ihrer Zeit in ihren unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten.

Eine zeitgemäße Holocaust-Education geht deutlich über eine Einführung der Unterrichtung „nur“ über die Shoah hinaus und verlangt in der Schule deswegen geradezu einen fächer- und schulformübergreifenden Ansatz sowie die Einbindung größerer, auch zeitlich größerer historischer Zusammenhänge. Darüber hinaus soll Demokratieerziehung als Konsequenz für heutiges Handeln Berücksichtigung finden, und dies möglichst im europäischen Kontext. Will man sich unter diesen Vorgaben Karl Barth nähern, bedeutet das die Kooperation von Religion/Theologie und Geschichte/Politik. An seiner Person lässt sich verdeutlichen, wie eng (nicht nur) zu seiner Zeit Politik und Theologie, Leben und Glauben miteinander verflochten waren. Daraus lassen sich auch tatsächliche wie scheinbare Widersprüchlichkeiten in Barths Einschätzungen und Äußerungen erkennen und erklären. Was bestimmt Menschen stärker – theologische und Glaubensfragen oder erlebtes und erfahrenes Zeitgeschehen, zu dem man sich so oder so verhalten muss? Vor dieser Herausforderung des Agierens, Reagierens oder Ignorierens

stehen Christen selbstverständlich immer und das tagtäglich. Was können sie jeweils mit ihrem christlichen Gewissen vereinbaren und wo sind sie gleichzeitig als mündige Bürgerinnen und Bürger gefordert?

Durch diese Zusammenstellung sollen Pädagoginnen und Pädagogen angeregt werden, den Zeitzeugen Karl Barth für den Unterricht zu entdecken und selbst mit entsprechenden Fragestellungen weiter zu entfalten. Seine Person kann sich dabei wie ein roter Faden durch historische Jahrzehnte ziehen.

Karl Barth war neben der Theologie, die für ihn das Zentrum darstellte, immer auch an der Welt, in der er lebte, interessiert und verfolgte politische und gesellschaftliche Entwicklungen und Strömungen kritisch. Nicht selten brachte ihn das in Opposition zu den vorherrschenden Meinungen. Beirren ließ er sich dabei nie. Georg Pfeiderer, Direktor des 2015 gegründeten Karl-Barth-Zentrums an der Universität in Basel, sagt, dass man von der Zivilcourage Barths auch heute noch lernen könne. „Bis zu seinem Tod im Jahre 1968 hat er sich in viele grosse kirchliche und gesellschaftliche Konflikte und Krisen des 20. Jahrhunderts mit theologischen Beiträgen eingemischt; und er wurde gehört! [...] Warum wollte er kein Wissenschaftler im ‚Elfenbeinturm‘ sein, sondern nahm immer wieder Stellung zu aktuellen Themen?“, so steht es im Einladungsflyer zur Eröffnung des Zentrums. Im Beitrag von Delphine Conzelmann vom 21.5.2015 zur bevorstehenden Gründung des Karl-Barth-Zentrums führt Pfeiderer aus: „Die Gefahr vor Ideologien und undifferenzierte öffentliche Debatten fordern klare Worte. Um diese war Barth nie verlegen.“ Und, da ist sich Pfeiderer sicher, Barth hätte sich auch zum aktuellen Tagesgeschehen geäußert, u.a. zur Flüchtlingsfrage. „Was seine Theologie ausmacht ist, dass er sich in seinen Texten intensiv mit der Welt auseinandersetzte, in der er lebte.“

Es lohnt also, diesen Texten nachzuspüren. Karl Barth kann darüber auch zu einem Beispiel für Zivilcourage heute werden.

Erste Spur: Die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg

1886 wurde Karl Barth in Basel geboren, drei Jahre später zog die Familie nach Bern. Sein Vater Fritz Barth war dort Neutestamentler, auch Kirchengeschichtler. Hier wuchs Karl Barth in einem gutbürgerlichen Milieu auf und trat insofern in die Fußstapfen des Vaters, als er sich 1904 zum Studium der Theologie in Bern entschloss. Später ging er nach Berlin, Tübingen und Marburg, um die wichtigsten Theologen seiner Zeit zu hören. Als Reformierter Student lernte er dadurch die bedeutendsten Lutheraner dieser Zeit kennen. Nach dem Examen und der Arbeit als Redaktionsassistent trat er eine Stelle als Hilfsprediger in Genf an.

Prägend wurde zwei Jahre später sein Leben als Pfarrer in Safenwil im Kanton Aargau (1911–1921), einer kleinen Arbeitergemeinde. Das Hauptaugenmerk seiner Tätigkeit galt der sonntäglichen Predigt. Etwa 500 waren es in den zehn Jahren seines Dienstes in Safenwil. Aber er erteilte auch Unterricht und setzte sich dafür ein, dass auch Mädchen Turnunterricht erhalten konnten. Hatten ihn soziale Fragen schon während seines Studiums interessiert, gehörten sie nun zu seinem Alltag. Fast zwangsläufig kam er mit der Gewerkschaftsbewegung in Kontakt. Und seit seinem Vortrag im Dezember 1911 mit dem Titel „Jesus Christus und die Sozialdemokratie/die soziale Bewegung“ galt er als der „rote Pfarrer von Safenwil“. Was in dieses Bild passt: Karl Barth engagierte sich als „radikaldemokratischer Sozialist“ und setzte sich für die Rechte der Arbeiter ein. Er soll sich deswegen auch mit den Industriellen am Ort angelegt haben. Sozusagen „folgerichtig“ trat Karl Barth in die Sozialdemokratische Partei ein.

Sollte es nicht Aufgabe der Kirche sein, sich für die Schwächeren einzusetzen? Gehören nicht theologisches und soziales Denken und Handeln zusammen?

Zweite Spur: Der Erste Weltkrieg

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs bedeutete eine Zäsur im Leben von Karl Barth. Die bis dahin von ihm durchaus geschätzte liberale Theologie seiner Lehrer, wurde für ihn fragwürdig, weil er deren positive Reaktionen zum Krieg nicht mehr nachvollziehen konnte. Sein Vertrauen in diese Theologie wurde tief erschüttert. Er brach mit der liberalen Theologie und damit auch mit dem Kulturprotestantismus. Für ihn bedeutete dies nämlich die Unterwerfung der Theologie unter Politik und Zeitgeist, die er nicht hinnehmen konnte und wollte. Barth sah (so in einem Brief vom 31. August 1914 an Martin Rade), dass in „Deutschland Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlicher Glaube in ein hoffnungsloses Durcheinander geraten“ waren. Nicht nur in Deutschland hatte es diesen Ausbruch des Nationalismus gegeben, der Barth fast verzweifeln ließ. Im Gegensatz zu ihm und einigen anderen wenigen wachten die meisten Zeitgenossen erst auf, als der Krieg seine grausamen Auswirkungen zeigte.

Was hätte der damalige „Pazifist“ Karl Barth heute gesagt – etwa zum Krieg in Syrien, im Jemen usw.? Und wie verhalten wir uns angesichts der zunehmenden weltweiten Unsicherheiten und dem Ruf nach mehr Ausgaben für das Militär?

Dritte Spur: Zwischen den Kriegen

Karl Barth schrieb während des Ersten Weltkriegs seinen berühmt gewordenen Kommentar zum Römerbrief. Darin versuchte er, Antworten zu finden auf seine vielfältigen Fragen an die damals vorherrschende Theologie und auf seine eigene tiefe Verunsicherung. Er stellte alles in Frage, die Bibelexegese wie die Dogmatik. Als sein Kommentar 1919 erschien, „begann eine neue Epoche der Theologie“ (epd, 8.12.2018 „Der Störenfried Gottes“). Sie ist als „Dialektische Theologie“ in die Geschichte eingegangen.

Die Zeit um das Ende des Ersten Weltkriegs, der zu Recht als „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts bezeichnet wird und im Gedächtnis unserer Nachbarn als der „Große Krieg“ gilt, brachte eine grundlegen-

de Veränderung der damaligen Weltordnung mit sich. Einige Stichworte sollen dies verdeutlichen: Die Russische Revolution, der Zerfall des Osmanischen Reichs mit nachfolgenden neuen Staatsgründungen, die Gründung der ersten tschechoslowakischen Republik, die Gründung der Weimarer Republik, das Frauenwahlrecht und für die jüdische Bevölkerung die vollständige Gleichberechtigung - Religionsfreiheit. Es kam nach den vier furchterlichen Weltkriegsjahren zu einer unglaublichen Entwicklung in den Bereichen Kunst, Musik, Architektur, Literatur u.a.m. Trotzdem mangelte es an einem: an einer ausreichend demokratischen Gesinnung in der Bevölkerung. Auf Deutschland lastete der als ungerecht empfundene Friedensvertrag von Versailles und die neuen Freiheiten wurden zu schnell durch schlechte wirtschaftliche Bedingungen, Inflation und Arbeitslosigkeit verdrängt. Die Sehnsucht nach der früheren Größe Deutschlands sowie die nach einem besseren Leben führten zur Polarisierung. Die einen sahen das Heil in rechtskonservativen Parteien und trauerten dem Kaiser nach, die anderen in radikal sozialistischen bzw. kommunistischen Parteien. Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialisten und Kommunisten entluden sich zum Teil in Saal- und Straßenschlachten. Die von vielen ohnehin ungeliebte Weimarer Republik, sogar als „Judenrepublik“ diffamiert, ging dem Ende entgegen. Sie litt von Anfang an darunter, dass sie eine „Demokratie ohne Demokraten“ (Golo Mann) war.

Seine theologischen Schriften hatten Karl Barth inzwischen bekannt gemacht. 1922 verlieh die Universität in Münster Karl Barth die Ehrendoktorwürde. Im Jahr darauf erhielt er den Ruf als Honorarprofessor für Reformierte Theologie an die Göttinger Universität und 1925 wurde er ordinarischer Professor für Dogmatik und neutestamentliche Exegese in Münster. 1930 wechselte er nach Bonn, wo er Professor für Systematische Theologie wurde. Hier wollte er nichts mehr und nichts weniger tun als Theologie zu betreiben. Zu seinen bekanntesten Studenten gehörten Helmut Gollwitzer und Dietrich Bonhoeffer.

Aus den 1920er Jahren gibt es wenig konkrete politische Aktivitäten bei Karl Barth zu beobachten. Er blieb aber misstrauisch gegenüber deutschnationalen Kirchenvertretern. Seine Mahnung richtete sich in einem Vortrag im Jahr 1925 an die Kirche, zu wesentlichen politischen Fragen wie völkischem Nationalismus, vor allem im Sinne von Faschismus, Antisemitismus und Krieg nicht wieder zu spät Stellung

zu nehmen. Eine Verbindung von Christentum mit deutschem Volkstum müsse man nicht nur theologisch, sondern direkt bekämpfen. Karl Barth sah das Evangelium als kritische Instanz auch gegenüber der Politik an. Für ihn gab es nur einen Herrn: Jesus Christus. Und zu gehorchen gelte es nur dem einzig wahren Wort Gottes.

(Wo) spielt die Kirche heute noch die Rolle einer „kritischen Distanz“ gegenüber der Politik?

Vierte Spur: Die Zeit bis 1934

Erst als die NSDAP bei Wahlen ab 1930 stärkeren Zulauf bekam, sah Karl Barth in dieser Partei und „Bewegung“, dem Nationalsozialismus, eine Gefahr aufkommen. 1932 hatte sich die „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ gegründet. Sie wollte ein „arteigenes“ Christentum pflegen, neu-heidnische religiöse Elemente aus dem „Volkstum“ einbeziehen, das Führerprinzip in der Kirche verankern und die unterschiedlichen Landeskirchen in eine einzige Reichskirche überführen. Für Anhänger dieser „Bewegung“ gehörte zum Gehorsam gegen Gott auch die fraglose „Eingliederung in Volk und Staat“.

Karl Barth musste sich herausgefordert sehen. 1931 bereits war er aus Solidarität auch der deutschen Sozialdemokratie als Mitglied beigetreten. Seiner Ansicht nach könne man Kriterien des Christseins nicht aus dem jeweiligen politisch-sozialen Kontext ableiten. Dies folgte er auch aus seinen eigenen historischen Erfahrungen.

Einen ähnlichen Schock wie seinerzeit beim Ausbruch des ersten Weltkriegs erlebte Karl Barth, als Adolf Hitler – als Führer der größten Fraktion – mit der Kanzlerschaft beauftragt wurde, damit gemäß der Weimarer Verfassung legal an die Macht kam und sehr viele Christen dies begeistert begrüßten. Bereits im März 1933 machte Karl Barth in einem Vortrag seine Meinung unmissverständlich deutlich: Neben Jesus Christus dürfe es für Christen keine anderen Offenbarungsquellen geben, nur damit erfülle man das erste der Zehn Gebote. Als andere Offenbarungsquellen sah er „Staat und Volk, Führer, Blut und Boden sowie Rasse und Nation“ an. Dies zielte vor allem gegen die Deutschen Christen. Damit aber geriet Karl Barth auch direkt in Opposition zum

nationalsozialistischen Staat.

Dieser hatte bereits durch das „Ermächtigungsgesetz“ vom 23. März 1933 das Parlament dazu gebracht, sich selbst zu entmachten; gegen das Gesetz stimmten nur die Sozialdemokraten. Am 7. April 1933 folgte mit dem Inkrafttreten des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentum“ der nächste Schritt, der alle nicht-arischen Beamten in den Ruhestand zwang. Die Deutschen Christen wollten dieses Gesetz, den sog. „Arierparagraphen“ auch in der Kirche durchsetzen. Der „Arierparagraph“ bestimmte alle zu Nicht-Ariern, die mindestens einen jüdischen Eltern- oder Großelternteil hatten. Es galt damit nach staatlichem Gesetz eigentlich nur noch die Abstammung (Zugehörigkeit zu einer Rasse); da man diese aber kaum nachweisen konnte, griff man auf bewährte religiöse Strukturen zurück: es genügte auch, dass eine oder einer der genannten Vorfahren nachweislich zur jüdischen Religion gehörte. Erstmals in der langen Geschichte von Antijudaismus schützte damit die Taufe jüdische Menschen nicht mehr vor Verfolgung. Und dies betraf auch Pfarrer, Kirchenbeamte und Bedienstete. Für getaufte Juden sollte es keinen Platz mehr in der Evangelischen Kirche geben. Deutlich und öffentlich vor Augen geführt wurde die NS-Politik gegenüber den Juden bereits wenige Tage vor Inkrafttreten des Arierparagraphen durch den Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933, der bereitwillig von der Mehrheit der deutschen Bevölkerung unterstützt oder schweigend zur Kenntnis genommen wurde.

Kurz darauf, im Mai 1933, fanden Kirchenwahlen statt. Die Deutschen Christen erzielten einen Stimmenanteil von 70 %. Das bedeutete, dass fast deutschlandweit Kirchenleitungen und Presbyterien mehrheitlich von Deutschen Christen besetzt wurden. Der nicht dazu gehörende, aber zum Reichsbischof ernannte Friedrich von Bodelschwingh wurde nur einen Monat später nach massivem Druck zum Rücktritt genötigt. Ihm folgte Ludwig Müller, der von Hitler bereits zum „Bevollmächtigten für Angelegenheiten der evangelischen Kirche“ ernannt worden war.

Karl Barth verhielt sich zu dieser Zeit noch eher abwartend. Er widersprach einer Theologie, die sich dem Nationalsozialismus anzugleichen versuchte, prangerte dabei den nationalsozialistischen Staat und seine Gesellschaftsordnung aber nicht an. Zu der Zeit, so argumentierte Barth später, habe man nicht wissen können, wie oder wohin

sich dieser Staat entwickeln würde. Man habe auch „dem politischen Experiment des Nationalsozialismus“ Zeit lassen und eine Chance geben müssen.

Barths „Kampf“ war innerkirchlich: Eine Kirchenreform dürfe sich nur am Wort Gottes orientieren. Und das Reichsbischofsamt lehnte er ab, weil der Staat damit Hitlers Führerprinzip auf die Kirche übertragen wolle. Dies gelte insgesamt für eine „Gleichschaltung“ der Kirche. Deren Gemeinschaft beruhe nicht auf „Blut und Rasse“, sondern würde „vom Heiligen Geist und der Taufe“ bestimmt. Indem die Kirche auch dem Staat gegenüber das Evangelium verkünde, würde sie dessen Totalitätsanspruch begrenzen. Klar Stellung bezog Karl Barth im Blick auf die getauften Juden in der Kirche: Wenn diese ausgeschlossen oder zu Christen „zweiter Klasse“ gemacht würden, wäre eine Kirche, die das tut, keine christliche Kirche mehr.

Hat Karl Barth (wie die meisten damals) unterschätzt, wie schnell und zielgerichtet der nationalsozialistische Staat seine Ziele umsetzte? Warum setzte er sich nur für getaufte Juden ein? Er musste den Boykott jüdischer Geschäfte gesehen haben – sagte oder tat aber nichts dagegen. Und wenn heute auch in kirchlichen Kreisen der Boykott israelischer Waren gefordert wird – was tun wir dagegen?

Karl Barth begründete in einem Brief an den preußischen Kultusminister Bernhard Rust, dass er nicht bereit sei, aus der SPD auszutreten, weil seine Lehrtätigkeit allein durch theologische Sachlichkeit und nicht durch Zugehörigkeit zu einer Partei bestimmt sei. Dies wurde von Rust geduldet. Am 22. Juni wurde die SPD verboten. Im August 1933 verlangte die NS-Regierung von allen Beamten, auch von Karl Barth, aus der SPD auszutreten. Barth lehnte dies erneut ab. Und als im November 1934 auch er den Eid auf Adolf Hitler leisten sollte, wollte er dies nur mit dem Zusatz tun: „soweit ich es als evangelischer Christ verantworten kann“, was aber nicht gestattet wurde. Barth verweigerte den Eid und auch den Hitlergruß zu Beginn der Vorlesungen. Dies passe nicht zu der Andacht, mit der er seine Vorlesungen beginne. Viele seiner Studenten verweigerten ebenfalls den Hitlergruß in seinen Vorlesungen.

Für den Rektor der Bonner Universität ergab sich daraus „Der Fall

Karl Barth“. Naumann fürchtete, dass im Fall einer Absetzung Barths dieser zu einem Märtyrer würde, und er warnte davor, da Karl Barth ein „weltbekannter“ Theologe sei mit einer „ungeheuren Anhängerschaft“. Seiner Bitte um „Anweisung“ seitens des Ministeriums, wie er sich verhalten solle, wurde nicht entsprochen, aber nach nur einem Semester war er kein Rektor mehr. Gegen Barth wurde ein Disziplinarverfahren eröffnet, das mit dem Urteil am 20.12.1934 endete: Karl Barth wurde aus dem Dienst entlassen (ebenso Gollwitzer). Er ging zurück in die Schweiz nach Basel. Von dort setzte er den Kirchenkampf fort.

Fast anderthalb Jahre lang konnte Karl Barth unbehelligt dem nationalsozialistischen Regime die Stirn bieten und seiner Lehrtätigkeit nachgehen. Warum haben so wenige sich ähnlich verhalten, sondern blieben viel zu lange abwartend?

Karl Barth war „weltbekannt“ geworden, zum einen wegen seiner theologischen Schriften und zahlreicher Briefe, die er auch ins Ausland schrieb, zum anderen wegen der Mitarbeit in der Bekenntenden Kirche, deren Vorläufer, der Pfarrernotbund, im September 1933 von Martin Niemöller gegründet worden war. Rund 7000 Mitglieder hatte diese Gruppe, die gegen die Entlassung von Geistlichen mit jüdischer Herkunft protestierte. Den Bekenntnisgrundsätzen der Deutschen Christen, die mit einem Ausspruch wie, sie seien „die SA Jesu Christi“, gefährlich nahe der NS-Ideologie waren, setzte die Bekenntende Kirche eine eigene Bekenntnisschrift entgegen: Die Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934. Sie gilt bis heute als die zentrale Schrift, daran hat Karl Barth maßgeblich mitgewirkt. Ein Jahr später erfolgte die Bekenntnissynode in Berlin-Dahlem mit einem Wort an die Gemeinden, die der damalige Innenminister Frick als „einen heimtückischen Angriff auf Staat und Volk, der strafrechtliche Sühne fordert“, wertete.

Auch wenn heute Pfarrerinnen und Pfarrer bei ihrer Ordination auf diese Bekenntnisschrift verpflichtet werden, fehlt in der Barmer Erklärung eine wichtige These, die als die „ungeschriebene siebte These“ bezeichnet wird. Die Barmer Erklärung enthält kein Wort zur Judenfrage außerhalb der Kirche. Auch die Bekenntende Kirche hat damit keine wirklich rühmliche Rolle in der NS-Zeit gespielt. Man war zu sehr auf

sich selbst fixiert. Karl Barth hat sich später dazu geäußert und die fehlende These als Fehler eingestanden.

Versagt hatte die Kirche auch schon unmittelbar nach dem Boykott gegen jüdische Geschäfte, als die Reichsvertretung deutscher Juden an die katholische und evangelische Kirche appellierte. Sie hatten von den Kirchen gegenüber der offenkundigen Bedrohung ein Wort erhofft – vergebens. Und auch während der folgenden Jahre, in denen die Judenpolitik der Nationalsozialisten immer schlimmer wurde, selbst angesichts der Situation in den Konzentrationslagern, reagierte die Kirche mit Schweigen. Sie war keineswegs das Widerstandszentrum, für das sie im Ausland gehalten wurde. Nur Einzelne wagten noch, etwas dagegen zu tun, das bekannteste Beispiel ist Karl Barths ehemaliger Student Dietrich Bonhoeffer, der seine Opposition, seinen Widerstand mit dem Leben bezahlte.

Fünfte Spur: Die Zeit ab 1935 – Europäischer Kontext

Zurück in der Schweiz widmet sich Karl Barth zunächst wieder der Theologie. Öffentlich vernehmbar wird er erst wieder im Jahr 1938. Im Blick auf die NS-Politik sollen folgende Ereignisse in Erinnerung gebracht werden:

- Mit dem „Anschluss Österreichs“ Mitte März 1938 untermauerte Hitler erstmals erfolgreich seine Ansprüche auf „arische“ Länder. Dadurch gehörten allerdings etwa wieder ebenso viele Juden zum Deutschen Reich wie vor 1933 (und nach der erfolgten Auswanderung vieler aus Deutschland). Das „Judenproblem“ stand damit wieder ganz oben auf der Tagesordnung.
- Im Juli 1938 endete eine von Präsident Roosevelt nach Evian am Genfer See einberufene „Flüchtlingskonferenz“ ergebnislos. Kein Land zeigte sich bereit, mehr jüdische Flüchtlinge aus Deutschland aufzunehmen. Hitler sah sich in seiner Einschätzung bestätigt: Auch kein anderer Staat wollte Juden haben.
- Das Münchner Abkommen vom 29./30. September 1938 (nach der „Sudetenkrise“) bringt Hitler in seiner Expansionspolitik und auf dem Weg in den Krieg wieder ein Stück weiter, indem er sich Teile der Tschechoslowakei (darunter militärisch

wichtige Gebiete mit Schwer- und Waffenindustrie) einverleibt – ohne dass das Ausland groß protestiert – im Gegenteil. Die demokratische Tschechoslowakei wird trotz Beistandspakt fallen gelassen.

- Am 28. Oktober werden in Deutschland Juden mit polnischem Pass sozusagen über Nacht an die polnische Grenze abgeschoben. Dies wurde zum Anlass für Herschel Grynszpan, dessen Familie zu den Abgeschobenen gehörte, das Attentat in der deutschen Botschaft in Paris zu begehen.
- Der Tod des Legationsrats Ernst vom Rath wiederum bot den Nationalsozialisten den Anlass für die „spontane Volkserhebung“, die Pogromnacht vom 9. auf den 10. November 1938 – Auftakt der systematischen Umsetzung der „Judenpolitik“.

Angesichts und auf dem Höhepunkt der „Sudetenkrise“ kam es zu einem Briefwechsel zwischen Karl Barth und dem Prager Theologen und Freund Josef Lukl Hromádka, der zuvor die Bekenkende Kirche in Deutschland unterstützt hatte. Am 19. September 1938 schrieb Barth, dass mit der Freiheit der Tschechen die Freiheit Europas, vielleicht sogar der Welt stehe oder falle. Er, Barth, hoffe dabei, dass die Tschechen („Söhne der Hussiten“) dem NS-Staat Widerstand leisteten. „Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns ... auch für die Kirche Jesu Christi“.

Schon im Frühjahr hatte sich Barth mit dem reformatorischen Widerstandsrecht befasst. Als Ultima Ratio sei auch ein gewaltsamer Widerstand nicht nur erlaubt, sondern ggf. sogar geboten. Die Grundlage dafür hatte Karl Barth in seiner Schrift „Rechtfertigung und Recht“ im Juni 1938 gelegt.

Mit Hromádka war sich Barth dahingehend einig, dass zum damals gegenwärtigen Zeitpunkt der militärische Widerstand gegen Hitlerdeutschland christlich geboten war. In der Tschechoslowakei gab es dabei durchaus die ernsthafte Überlegung, den ungerechtfertigten Ansprüchen des NS-Staats militärisch zu begegnen. Mobilmachungen waren erfolgt. Insofern machte auch eine ethische Unterstützung der Theologen Sinn.

Karl Barth hatte erlaubt, dass dieser Brief veröffentlicht wurde. Er wurde daraufhin u.a. der Kriegshetzerei beschuldigt. Auch in der Be-

kennenden Kirche stieß diese Meinung auf Kritik. Ab Herbst 1938 wurden die Schriften von Karl Barth in Deutschland verboten.

Wie kam es, dass Karl Barth seinen Pazifismus aus den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs aufgab? Und warum wurde ihm mehr Ablehnung als Zustimmung entgegengebracht? In welchen heutigen Situationen würde Karl Barth sich vielleicht erneut für einen gewaltsamen Widerstand entscheiden?

Ein kurzer Blick in die Tschechoslowakei: 1935 trat der erste Staatspräsident, der Philosoph und Schriftsteller Tomáš G. Masaryk zurück, ihm folgte Edvard Beneš. Masaryk pflegte in Prag Kontakte zu Schriftstellern, Künstlern, Journalisten und Intellektuellen. Als ein Zentrum dieser Treffen galt das Haus der Brüder Josef und Karel Čapek. Es darf als höchst wahrscheinlich gelten, dass diese auch Kontakt mit Hromádka hatten. Für den Literaten und Künstler Josef Čapek wurde es ab 1933 zu seiner wichtigsten Aufgabe, gegen den Faschismus in Europa mit politischen Karikaturen in Tageszeitungen aufzurütteln. Berühmt wurde z.B. der Zyklus „Die Diktatorenstiefel“. Viele davon sind bis heute von bestürzender Aktualität. Čapek bezahlte sein Engagement mit dem Leben. Er hatte es abgelehnt, sich ins Ausland zu retten. Hromádka hingegen fand Aufnahme in der Schweiz.

Warum bleiben Menschen im Land und riskieren ihr Leben? Andererseits gibt es auch für die Emigration gewichtige Gründe.

Nachdem Karl Barth ab 1937 das Schweizerische Evangelische Hilfswerk für die Bekennende Kirche unterstützte, brachte er sich vor allem ab 1938 verstärkt auch politisch ein. Er setzte sich z.B. für die Aufnahme jüdischer Flüchtlinge durch die Schweiz ein. Jetzt erst verurteilte er massiv die nationalsozialistische Ideologie und forderte ein klares Nein zum Nationalsozialismus durch die Kirche. Seine Begründung: Der NS-Staat trage alle Zeichen einer „antichristlichen Gegenkirche“. Und jetzt erst bezeichnete er Antisemitismus als „Sünde gegen den Heiligen Geist“. 1939 zitierte er ausdrücklich Johannes 4,22 „Das Heil kommt von den Juden“ und folgerte daraus die Anerkennung des Judentums. Als Deutschland am 1. September 1939 mit dem Überfall auf Polen den

Zweiten Weltkrieg begann, diskutierte Karl Barth mit seinen Studenten die Frage nach der Kriegsdienstverweigerung. Im März 1940 meldete er sich freiwillig zum Militärdienst. Er wollte, so sein Wunsch, an der Waffe ausgebildet werden. Das Verlesen einer Weihnachtsbotschaft an die Christen in Deutschland in der BBC 1941 brachte Barth eine Abmahnung durch die Universität Basel ein. In dieser Botschaft wurde angeprangert, was die Juden in und durch Nazideutschland erleiden mussten. Das, was wir heute mit Holocaust oder Shoah bezeichnen, war im In- und Ausland also durchaus bekannt, ein Freund Bonhoeffers hatte um das Verlesen der Weihnachtsbotschaft gebeten.

Im Juli 1942 spitzte Barth seine Forderung, wie man sich gegenüber Juden verhalten solle, noch einmal zu. Der Anlass war, dass erneut mehr Juden in die Schweiz flüchten wollten, ein Gesetz dies aber zu verhindern suchte und 10.000 jüdische Flüchtlinge abwies. Barth erklärte, die „Judenfrage“ sei jetzt „die christliche Bekenntnisfrage“. Denn diese Flüchtlinge gingen die Schweizer etwas an, nicht obwohl, sondern „weil sie Juden und als solche des Heilands leibliche Brüder sind“.

Bekannt ist, dass Karl Barth auch Kontakte nach Dänemark hatte, wie ein Vortrag dort im März 1933 belegt. In Dänemark war es lange Zeit nach der deutschen Okkupation gelungen, die im Land lebenden und dorthin geflüchteten Juden zu schützen. Als Anfang 1943 auch Dänemark „Judenfrei“ werden sollte und die Deportationen bereits geplant waren, gelang es in einer einmaligen Rettungsaktion, fast alle Juden über den Öresund nach Schweden in Sicherheit zu bringen. Der dänische Freiheitsrat verurteilte „scharf“ die Pogrome, rief die Dänen auf, den jüdischen Bürgerinnen und Bürgern zu helfen und drohte für die Zeit nach der Befreiung allen Kollaborateuren Strafe an. Und auch die dänische lutherische Staatskirche veröffentlichte noch unmittelbar vor der Rettungsaktion eine unmissverständliche Erklärung, die durch die dänische Regierung den Vertretern der Besatzungsmacht übergeben wurde. Sie trägt den Titel: „Die Haltung der dänischen Kirche zur Judenfrage“. Darin wird festgehalten, dass es die Pflicht der christlichen Kirche sei, gegen eine Verfolgung von Juden aus rassistischen oder religiösen Gründen zu protestieren. Sie begründete ihre Haltung mit der jüdischen Herkunft Jesu, dem Alten Testament als Teil der christlichen Bibel und dem Rechtsbewusstsein des dänischen Volkes. Die Verfassung weise ausdrücklich aus, dass alle Dänen gleiche Rechte und

Pflichten haben und die Religionsfreiheit garantiert sei. Verfolgung von Juden stehe „in krassem Gegensatz zu den Werten der Humanität und der Nächstenliebe“. Die Erklärung wurde von allen 1.200 Kanzeln als Hirtenbrief verlesen.

Warum fand die Bekennende Kirche in Deutschland keine so klaren Worte?

1944 drängte Barth den SP- Bundesrat Ernst Nobs, sich für die Rettung der ungarischen Juden einzusetzen. Und er erklärte den Krieg der gesamten Anti-Hitler-Koalition einschließlich der Kommunisten für einen gerechten Krieg. Mit dem NS-Regime dürfe nicht einmal ein Waffenstillstand oder Frieden geschlossen werden. Hingegen wollte Karl Barth mit den Deutschen selbst eine umfassende Versöhnung. Auch ihnen gelte die Vergebung Jesu Christi.

Sechste Spur: Die Zeit nach 1945

In der Zeit unmittelbar nach Kriegsende wurde die Frage nach einer „Kollektivschuld“ der Deutschen diskutiert. Karl Barth beteiligte sich daran; er differenzierte, dass die Deutschen kein Kollektiv von Verbrechern, aber auch keine Gemeinschaft von Verführten seien. Konsequenz: er setzte sich für die Aussöhnung mit den Deutschen und die Wiederaufnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland in die Ökumene ein.

Auf Druck von hochrangigen Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) verfassten Ratsmitglieder der neu gebildeten Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) das Stuttgarter Schuldbekenntnis. Ziel war die Wiederaufnahme der EKD nach dem Versagen während der NS-Zeit. Die Verfasser, Martin Niemöller, Otto Dibelius und Hans Christian Asmussen waren keine Unbedeutenden aus der Bekennenden Kirche. Im Stuttgarter Schuldbekenntnis von Oktober 1945 fehlt jeder konkrete Hinweis darauf, dass die Kirche sich schuldig gemacht hatte durch das Schweigen gegenüber dem, was Jüdinnen und Juden unter der NS-Herrschaft angetan worden war.

Auch das Darmstädter Wort, das 1947 von Karl Barth und Hans Joach-

im Iwand verfasst wurde, benennt zwar gesellschaftliche und politische Schuld der Kirche und konkretere Verfehlungen unter den jeweiligen Einleitungsworten „Wir sind in die Irre gegangen ...“, aber es fehlt immer noch ein ausdrückliches Schuldeingeständnis gegenüber dem jüdischen Volk.

Das verwundert, denn Karl Barth war das Schicksal seines Schülers und Freundes Dietrich Bonhoeffer durchaus bekannt. Dieser hatte sich nicht nur als einer der ganz wenigen für die Juden eingesetzt und dies theologisch begründet, sondern bewusst an der Planung des Attentats auf Hitler teilgenommen – ganz im Sinne der Forderung von Karl Barth, dass mit allen, auch bewaffneten Mitteln gegen das NS-Regime christlicher Widerstand geboten sei.

Warum hat sich Karl Barth nicht dafür eingesetzt, dass im Darmstädter Wort die Schuld gegenüber den Juden klar benannt wurde?

Erstmals in der Erklärung „Schuld an Israel“ auf der Synode in Berlin-Weißensee am 27.4.1950 wurde die Schuld der Kirchen an den Juden deutlich formuliert. Thema der Synode war eigentlich die Frage „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“.

Immer wieder äußerte sich Karl Barth nach 1945 und bis zu seinem Tod 1968 zur politischen Situation in Deutschland. Die Förderung der demokratischen Entwicklung war ihm dabei sehr wichtig. Zwei Semester verbrachte er noch einmal an der Universität Bonn. Als es 1950 um die Frage der Wiederbewaffnung Deutschlands ging, war er strikt dagegen. Die Lage 1938 sei eine andere als heute, entgegnete er denen, die ihm seinen Brief an Hromádka vorhielten, in dem er sich für die militärische Verteidigung der Tschechoslowakei ausgesprochen hatte. Er hatte Kontakt mit Konrad Adenauer und mit Gustav Heinemann verband in eine persönliche Freundschaft. Im entstehenden Ost-Westkonflikt warb er für einen „Dritten Weg“. Der wiedererlangte Frieden müsse den Menschen beider Blöcke dienen. Seine Ablehnung einer pauschalen Verurteilung des Kommunismus brachte ihm viel Kritik ein. Er verkenne und beschönige die Lage z.B. der Kirchen im Ostblock.

1956 schloss sich Karl Barth einem Votum von Albert Schweitzer und anderen namhaften deutschen Wissenschaftlern gegen Atomwaffen und eine atomare Aufrüstung an. Der Hintergrund ist ebenfalls ein

politischer: Der Ungarnaufstand.

Schon 1945 hatte sich Barth angesichts des Atombombenabwurfs auf Hiroshima und Nagasaki dahingehend geäußert, dass dadurch die bisherige Kriegsethik grundsätzlich in Frage gestellt sei. Für ihn war ein Krieg mit Atomwaffen nicht mehr durch „Notwehr“ zu rechtfertigen. Ab 1957 setzte sich Karl Barth vehement auch für kirchlichen Widerstand gegen Atomwaffen ein. Er rief am Karfreitag alle Bürgerinnen und Bürger Europas dazu auf, ihren jeweiligen Regierungen zu verdeutlichen, dass sie sich gegen die eigene potentielle Ausrottung wie auch die anderer wehren wollten. Ein Jahr später sollten die Kirchen ein Glaubensbekenntnis gegen alle Massenvernichtungswaffen ausrufen. So hatte Barth es im Januar 1958 anonym formuliert in zehn Thesen des Bruderrats der Bekennenden Kirche. Nur dieser Standpunkt sei christlich vertretbar.

Was würde Karl Barth heute sagen nach der Aufkündigung des INF-Atomwaffensperrvertrags und der damit verbundenen Gefahr eines erneuten Wettrüstens?

Im Jahr der sog. „68er Revolution“ starb Karl Barth, ein brillanter Theologe und zugleich wachsamer, kritischer, hochpolitischer Zeitzeuge. Zu seinem Verhältnis als Theologe zur Politik äußerte er sich sinngemäß: Als Theologe schwebe er nicht über der Erde, sondern stehe fest auf ihr – und dazu gehörten auch die sich daraus ergebenden politischen und gesellschaftlichen Fragen (nach Jens Gmeiner: „Genosse Pfarrer“ vom 18. Mai 2012).

Von Gott reden!

Was wir zu sagen haben

Von Christian Link

Wir kennen die Situation, dass wir reden, den Mund für andere auf tun sollten, aber wir schweigen. Sehen wir zu wenig? Geht uns das, was wir da sehen, nichts an? Oder haben wir einfach nichts dazu zu sagen?

Was wir angesichts der Herausforderungen unserer Gegenwart zu sagen hätten und zwar als Christen, als Glieder unserer Kirche, schien früher in den Jahrzehnten nach den beiden Weltkriegen klarer zu sein und sich darum deutlicher zu artikulieren als heute. Angesichts der gegenwärtig Europa tief verunsichernden Krise einer weltweit gewordenen Migration und kaum absehbarer Flüchtlingsströme ist uns dieses Thema jedoch neu gestellt – allerdings in einer äußerlich und innerlich tief veränderten Situation: Denn die Theologie spielt in den Auseinandersetzungen über den Weg unserer Gesellschaft, über die Rolle der Wissenschaft, die Zukunft unseres Planeten oder eben die Probleme der Migration offenbar keine erkennbare Rolle mehr. Das Wort „Gott“ und das, wofür dieser Name steht, ist zum Fremdwort in unserer Sprache geworden. Doch damit können und wollen wir uns nicht abfinden. Im Anschluss an Karl Barth, den wohl wirkungsvollsten Theologen des 20. Jahrhunderts, versuche ich daher die gegenwärtigen Herausforderungen kurz zu umreißen. Zudem sind es zwei markante Jubiläen, die uns in diesem Jahr beschäftigen und dazu nötigen, zum Jubeln allerdings keinen Anlass geben; das Ende des I. Weltkriegs vor hundert, der schreckliche Novemberpogrom, in dem 1400 Synagogen zerstört wurden, vor achtzig Jahren. Es soll nicht noch einmal dazu kommen, dass weitsichtige Zeitgenossen wie die Berliner Historikerin und Pädagogin Elisabeth Schmitz, die sich angesichts der Gewaltexzesse des Dritten Reiches weigerte, weiterhin in einer Schule dieses Reiches zu unterrichten, ratlos vor den „verzweifelte[n] und bitteren Fragen und Anklagen (stehen): Warum tut die Kirche nichts? Warum lässt sie das namenlose Unrecht... geschehen? ... Sollte denn alles das, was mit der heute so verachteten Humanität schlechterdings unvereinbar ist, mit dem Chri-

stentum vereinbar sein?“¹

Auch wenn wir heute glücklicherweise *nicht* vor dem erwartbaren Ausbruch einer ähnlich alle zivilisatorischen Fundamente untergrabenden Gewalt stehen und das Ausmaß der historischen Schuld vielleicht tiefer verstehen als die unmittelbar mit ihr konfrontierten Menschen, lässt uns die Frage, was wir heute zu sagen haben, nicht los – heute, wo die Konturen weniger scharf sind und wir weder von einer *nationalsozialistischen* noch von einer *realsozialistischen* Diktatur bedroht sind, wo man uns unseren Glauben und unsere Überzeugungen lässt, wo sie aber in einer wissenschaftlich dominierten Kultur und Zivilisation, angesichts eines kaum in Frage gestellten Fortschrittsglaubens vergleichgültigt werden, so dass man sie als Ferment unserer Gesellschaft nicht mehr wahrnehmen kann – und das trotz aller Zukunftsängste, welche gerade die wachsende Zahl derer heimsuchen, die sich von der Geschwindigkeit dieser Entwicklung überrollt und wie „abgehängt“ fühlen und mit problematischen Modellen einer Gegengesellschaft experimentieren. Wer aber sagt uns, dass diese Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche – ich denke insbesondere an die moderne Hirnforschung und ihre Anwendung in der Robotertechnik und die zum Leitbild unserer Kommunikation avancierte Digitalisierung auf der *einen*, eine grassierende Fremdenfeindlichkeit und ein neu aufkeimender Nationalismus auf der *anderen* Seite – nicht zu heute noch unbekannten Gefahrenquellen werden können, die sich ähnlich verheerend auf die Standards überlieferter Humanität auswirken müssen?

Nun stellen wir die Frage, was wir heute zu sagen und zu tun haben, auch im Zeichen eines zweiten Jubiläums, des vom Reformierten Bund ausgerufenen Karl-Barth-Jahres, das uns an das 100ste Erscheinungsjahr des Römerbrief-Kommentares erinnert, der die theologische Landschaft sozusagen über Nacht einschneidend veränderte, und an den 50sten Todestag seines Autors. Karl Barth gehört zu den seltenen Theologen, die mit einem hellwachen, an der alttestamentlichen Prophetie geschärften Sensorium die Gefahrenzonen des wechselnden Zeitgeistes

1) E.Schmitz, Manuskript 1935/36, S. 14. – „Als wir zum 1. April 1933 schwiegen“, dem Tag des Boykotts aller jüdischen Geschäfte, „als wir schwiegen zu den Stürmerkästen, zu der satanischen Hetze der Presse, zur Vergiftung der Seele des Volkes und der Jugend, zur Zerstörung der Existenzen und der Ehen durch sogenannte ‚Gesetze‘, zu den Methoden von Buchenwald – da und tausendmal sonst sind wir schuldig geworden am 10. November 1938. Und nun?“ (Dies. Zit. nach Zeitzeichen 19, November 2018, 45.

wahrgenommen und ihnen mit der Nüchternheit einer historischen Analyse und der Leidenschaft einer biblischen Einsicht entgegengetreten sind. Zur Legende geworden ist am Vorabend des I. Weltkrieges sein Protest gegen das schreckliche Manifest der 93 Intellektuellen, die sich mit der Kriegspolitik Wilhelms II identifizierten, darunter der meisten seiner theologischen Lehrer, „so dass eine ganze Welt von Exegese, Dogmatik, Ethik und Predigt, die ich bis dahin für grundsätzlich glaubwürdig gehalten hatte, ... bis auf die Grundlagen ins Schwanken kam.“² Zu diesen Grundlagen rechnete er in seinem spektakulären, 1923 verfassten Briefwechsel mit dem Wortführer der liberalen Theologie, Adolf von Harnack, die Axiome der damals die Szene beherrschenden akademischen Theologie, ihr Arrangement mit Kultur und Wissenschaft, ihre „Höchstschätzung der Moral“, den „Pantheismus Goethes“ oder die Bedeutung des „Gotteserlebnisses“ im Krieg. So wurde er zum kritischen Begleiter seines Zeitalters, mehr noch: Schon im Tambacher Vortrag von 1919 ist seiner Theologie der Durchbruch in die eigene Gegenwart gelungen. Hier hat sie auf die Krise des I. Weltkrieges nicht nur eine glaubwürdige Antwort gegeben, sondern sich selbst als Antwort auf diese Krise neu formiert und damit die einflussreichste theologische Strömung des 20. Jahrhunderts begründet.³ Barth fragt nach dem Standort, den wir unserer Lage und das hieß damals, dem verlorenen Krieg gegenüber einnehmen, und antwortet:

Wir sehen die Gesellschaft als ein „wenn auch innerlich brüchiges, so doch nach außen in sich geschlossenes Ganzes für sich – ohne Fenster gegen das Himmreich. Wo ist der Sinn in all dem Unsinn, der Ursprung in der Entartung, der Weizen unter all dem Unkraut? Wo ist Gott in dem Menschlichen, allzu Menschlichen? Du bist Erde und sollst wieder zu Erde werden. Ist das nicht das Urteil über die Menschheit und ihr eigenes Glaubensbekenntnis? Wir leiden heute auch unter dieser Abgeschlossenheit, weil wir ihrer bitteren Folgen gewahr geworden sind. Es sträubt sich alles in uns, die vor dem Krieg bis zum Überdruß wiederholten Sätze von der Eigengesetzlichkeit der Kultur, des Staates, des Wirtschaftslebens

2) K.Barth, Nachwort zur „Schleiermacher-Auswahl“, hg. von H.Bolli, Hamburg –München 1968 (290-312), 293.

3) K.Barth, Der Christ in der Gesellschaft (1919), in: J.Moltmann (Hg), Anfänge der Dialektischen Theologie. Teil I (TB 17/1), München 1962, 3-17. Dazu: Chr.Link, Bleibende Einsichten von Tambach, in: M.Beintker u.a. (Hg.), Karl Barth in Deutschland (1921-1935), Beiträge zum Internationalen Symposium 2003, Zürich 2005, 333-346.

fernerhin zu hören und nachzusagen. So gerne, ach so gerne würden wir heute die Gesellschaft in Christus begreifen, in Christus erneuern, die Gesinnungsprinzipien Jesu als Axiome einer jeden öffentlichen, völkischen, weltlichen Gesellschaftsgesellschaft anwenden“, wie Sie in ihrem Programmsatz sagen. Hätten wir doch zu solcher Anwendung den verklärenden Optimismus! Dahin führt nun kein Weg mehr zurück.“⁴

In dieser Dialektischen Theologie vollzieht sich die Absage an die unkritische „ideologische“ Identifizierung Gottes mit den gesellschaftlichen Ordnungen der bürgerlichen Ära, die die Zeitgenossen aufhorchen ließ, die Abwehr aller Synthesen menschlicher Theorie und Praxis mit Gottes Wahrheit, die sich bereits hier mit dem *Krisismotiv* der Barth'schen Dialektik verbindet: „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja.“ Gerade so, in dieser kritischen Wendung stellt er sein Anliegen (das auch unseres werden soll) unter Beweis, dass die christliche Theologie wie damals so auch in jeder zukünftigen Zeit uns etwas zu sagen haben sollte. Denn „der Christ in der Gesellschaft“, so interpretiert er das ihm gestellte Thema, das sind nicht wir, die Christen, sondern „das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus“.⁵ Hier geschieht der Epochenbruch, die Wendung von den Christen zu Christus. Will sagen: Es ist nicht unsere Sache, den Himmel oder die Erde, ihre Institutionen der Ehe, Familie, des Staates oder bestimmte geschichtliche Ereignisse nach göttlichen Spuren abzusuchen. Es ist vielmehr der in Jesus Christus Mensch gewordene Gott selber, der sich zu uns auf den Weg macht und unsere festgefahrenen Verhältnisse in die Bewegung seines Kommens hineinreißt. Sein Reich, das in der Bibel angesagte Reich Gottes, so heißt es jetzt, wendet sich zum „Angriff auf die Familie“, den „gefräßigen Götzen des bisherigen Bürgertums“⁶, und entfaltet jene ungeheure Dynamik, die wir in dem Krisenzusammenhang unsrer Welt vor Augen geführt bekommen. Was Barth als Wissenschaft wahrnimmt, namentlich auf dem Feld der historisch-kritischen Forschung zieht er in diese Krise hinein, in der sich wenig später auch Philosophie und Physik, ja selbst Medizin, Literatur und Malerei wiederfinden werden. Diese Infragestellung unserer höchsten Möglichkeiten, das in der Katastrophe

4) Tambacher Vortrag, 7.

5) K.Barth, Der Christ in der Gesellschaft, a.a.O., 4.

6) Ebd., 15.

des I. Weltkriegs offenbar gewordene Scheitern unserer bestgemeinten Bemühungen: das ist es, was wir mit Barth uns und der Welt einzugehen hätten. Nicht, dass wir mit unserm Latein am Ende wären, sondern dass wir die Zeichen der Zeit nicht erkannt haben, macht unsere Situation ausweglos und begründet die damals unerhörte theologische Diagnose: „Um *Gott* handelt es sich, um die Bewegung *von Gott her*, um unser Bewegt werden durch *ihn*, nicht um [unsere] Religion ... Wir müssen die große Sachlichkeit wiedergewinnen, in der sich Paulus mit den Propheten ... begegnet“, und diese Sachlichkeit fasst sich für ihn in dem Bekenntnis zusammen: „Christus ist das unbedingt *Neue* von *oben*, der Weg, die Wahrheit und das Leben *Gottes* unter den Menschen.“⁷ Nicht darum geht es, die Unruhe der Zeit zu beseitigen, sie für bloßen Schein zu erklären, sondern sie zu begreifen: „*Begreifen* wollen wir die große Beunruhigung des Menschen durch Gott und darum die große Erschütterung der Grundlagen der Welt.“⁸ Aufklärung, theologische Aufklärung, setzt auch für Barth die uneingeschränkte Anerkennung der neuzeitlichen Welt voraus, freilich *nicht* – hier liegt der Unterschied zu den Liberalen seiner Zeit – als die Wahrheit selbst, sondern als die zur Wahrheit *berufene* und darum an ihrer Unwahrheit, ihrer Unerlöstheit leidende Welt. Seine Theologie hat ihre Wurzeln in der ungemein fruchtbaren Grundlagenkrise des frühen 20. Jahrhunderts.

Während das 19. Jahrhundert, insbesondere die liberale Theologie, die Wahrheit des christlichen Glaubens in der Fluchtlinie der gesellschaftlichen Tendenzen des eigenen Zeitalters sucht, trennt sich der Entwurf Barths bewusst von dem, was dieser Epoche als das Wahre und Allgemeine gilt. Das hat ihn zum kompromisslosen Gegner des Nationalsozialismus und seiner menschenverachtenden Weltanschauung, später ebenso des sturen Antikommunismus der Adenauer-Ära und seiner restaurativen Kirchenpolitik gemacht. Gerade da, wo heute im Interesse einer gesellschaftlichen Neutralisierung des Christentums der Kirche wieder eine unzulässige Einmischung in die Politik vorgehalten wird – sie soll sich, so hört man es auf dem rechten Rand – auf ihre Kernaufgabe einer unpolitischen Seelsorge beschränken – hat Barth sie aus ihrem eben auch *politischen* Mandat nicht entlassen wollen. Denn hier entscheidet sich, was wir im Ernstfall zu sagen oder auch einmal

7) Ebd., 11.

8) Ebd., 16.

nicht zu sagen haben. Er hat ihr – dokumentiert in der fünften These der Barmer Erklärung (1934) – mit der Erinnerung an „Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit“ eine aktive Mitverantwortung für „die Regierenden *und* Regierten“ zugewiesen. Sie erinnert ihn daran, dass weder sein Recht, das weltliche und profane Recht, noch seine eigene Existenz ein Selbstzweck sein kann, mit dem er seine Interessen durchsetzt, sondern im Dienst der Erhaltung von Frieden und Gerechtigkeit steht, und als menschlicher Staat lebt er davon, dass er sich derart erinnern lässt. Deshalb, erklärte Barth, kann die Kirche, kann die Theologie „[...] keinen Winterschlaf antreten, kein Moratorium und auch keine Gleichschaltung sich gefallen lassen. Sie ist die naturgemäße *Grenze* jedes, auch des totalen Staates.“⁹ Im Rückblick auf die zweite historische Katastrophe des Jahrhunderts schrieb er 1945:

„Ich weiß in der ganzen Kirchengeschichte genau genommen keinen Fall, in welchem die Frage der christlichen Stellungnahme zu einem politischen Problem so klar und eindeutig gestellt war, wie in dem nun durchgekämpften Gegensatz, in welchem der Wille zur primitivsten Behauptung von Recht und Ordnung auf der einen, der Revolution des Nihilismus auf der anderen Seite sich gegenüberstanden. Und so waren wir Christen da draußen Gegner des nationalsozialistischen Deutschland: aus tiefstem Herzen und mit allem, was wir dachten und sagten.“¹⁰

Erstaunlich genug hat genau hier die liberale Theologie *unserer* Tage ihren Protest angemeldet: Barth habe sich mit dieser und ähnlichen Stellungnahmen gegenüber dem Bewegungsgesetz ihrer eigenen Epoche, den Herausforderungen und Nöten der eigenen Zeit buchstäblich immunisiert und die Kirche ins gesellschaftliche Abseits hineinmanövriert. Angesichts der ungeheuren Resonanz, auf die seine Theologie bei den Zeitgenossen gestoßen ist, vor allem aber angesichts der politischen Wirkungen, die sie entbunden hat, scheint das von vornherein wenig wahrscheinlich zu sein. Der Zusammenhang mit der neuzeitlichen Welt, so habe ich die Gegenthese formuliert¹¹, ist unbestreitbar da, aber er wird – das ist das epochal Neue – jetzt *negativ-kritisch* bestimmt.

9) K.Barth, Theologische Existenz heute, München 1933, 40.

10) K.Barth, Ein Wort an die Deutschen, Stuttgart, 2. November 1945, S. 8.

11) Chr.Link, Theologie auf der Höhe der Zeit? Zur Kontroverse zwischen Trutz Rendtorff und Karl Barth, ZDT 11, 1995 (229-245).

Darin unterscheiden sich in der Tat das 19. und das 20. Jahrhundert, und der Streit der Theologiegeschichte ist ein Streit um das Recht dieses Unterschieds.

Wo stehen wir heute? Es ist eine alte, seit der Reformation umstrittene Frage, ob und wie der christliche Glaube im öffentlichen Alltag konkret werden kann. Sind die öffentlichen Angelegenheiten, die *res publica* im wörtlichen Sinne, überhaupt Sache der Christen? Was hat denn unser *Glaube* der politischen Vernunft heute anzubieten? Ob er ihr mit Wahrheiten und Erfahrungen zur Hand gehen kann, die Evidenz haben, sagt uns kein Lehrbuch. Was vielmehr politische Verantwortung, was Zukunftsgestaltung der Erde heißen müsste, das müssen wir in der Umbruchsituation unserer Gegenwart offenbar ganz neu lernen. Aber es gibt Maximen, die unverzichtbar sind, die der Reflexion über das Verhältnis von Glaube und Politik ihr Salz geben und die gewährleisten, dass Politik dann mehr ist und mehr bleibt als die Durchsetzung, im besten Fall der Ausgleich bloßer Interessen. Dazu gehört das Motto, das der politisch so bewusste Reformator Zwingli seinen Gemeinden mitgegeben hat: „Tut um Gottes willen etwas Tapferes!“

Wer um *Gottes* und nicht um seines eigenen Profils willen etwas Tapferes tun will, kann das Band zwischen Gemeinde und Öffentlichkeit, zwischen Kirche und Staat, nicht einfach durchtrennen und sich dadurch die Probleme vom Hals schaffen, vor die uns die Sorge um die Menschlichkeit des Menschen immer wieder stellt. Damit freilich geraten wir zwangsläufig in die Zone des Konflikts, wo Aufgabe und Anspruch von Christengemeinde und Bürgergemeinde bis zur Kollision aufeinander prallen. Das will ich exemplarisch an dem Problemfeld verdeutlichen, an dem heute die Einheit Europas zu zerbrechen droht, den Flüchtlingsströmen derer, die bei uns eine Hoffnungs- und Zukunftsperspektive suchen.

Hier hat sich die Situation europaweit spürbar verschlechtert. Die Richtung der offiziellen Politik hat sich in diesem ebenso wichtigen wie sensiblen Feld um 180 Grad gedreht. An die Stelle der Willkommenskultur, die uns vor Jahren beflügelt hat, ist eine Politik offener Abwehr und Abschreckung getreten. Die Tage, in denen Burkhard Hirsch, ein renommierter Minister aus NRW, den Artikel 6 unseres Grundgesetzes „die Freiheitsstatue im Hafen der Verfassung“ nennen konnte, sind längst vorbei. Der dort vorgesehene Normalfall: „Politisch Verfolgte

genießen Asyl“ ist zum selten beweisfähigen Ausnahmefall geworden. Das heute praktizierte Asylecht ist ein Recht auf kleinstem Nenner; es wird als staatliches Duldungsrecht geregelt, bestenfalls als institutionelle (subsidiäre) Garantie. Vollends die verstörenden Ereignisse in Chemnitz (2018), ein Aufstand der unbelehrbaren Rechten, haben uns deutlich gemacht, dass wir eine neue Standortbestimmung brauchen. Denn erfüllt unser Recht noch den Anspruch dessen, was nach einer alten Redeweise „rechters“ ist, will sagen, was im Dienst der Gerechtigkeit steht? Was das bedeuten könnte, liest sich dann so:

„Was wir Ordnung nennen“, so ein Schweizer Autor auf dem Höhepunkt der Flüchtlingskrise der 80er Jahre, ist Unordnung, durch Ordnung verdeckte Unordnung. „Es ist die Ordnung, die wir Reichen, Satten, über Wissen und Macht Verfügenden uns aufgebaut haben, um unseren überproportionalen Anteil an den Gütern der Erde zu sichern.“ [...] Denn „das Recht wäre dazu da, den Ausgleich zu schaffen; es wäre dazu da, den Armen zu schützen, seinem Leben aufzuhelfen, seine Chancen zu mehren, die Macht der Mächtigen zu begrenzen. Nun aber dient es faktisch dazu, jene Ordnung zu sichern, die Unordnung produziert; dient dazu den Wohlstand der Reichen zu erhalten, den gerechten Ausgleich zu verhindern [...], die Heimatlosen von der Erde zu verdrängen. Die Flüchtlinge zeigen die tiefe Kluft zwischen dem Anspruch des Rechts und der faktischen Verkehrung des Rechts in Unrecht.“¹²

Das ist die Situation, in der wir uns heute befinden. Hier steht Recht gegen Recht, das Recht des Staates gegen das elementare Recht, das man Flüchtlingen und Heimatlosen zugestehen und im Zeichen der heute so viel beschworenen Menschenwürde einklagen möchte. Hier wird zu Recht nach der Stimme der Kirche gefragt, die mit einer klaren Stellungnahme an die Öffentlichkeit treten und sich an ihren Auftrag erinnern lassen muss: „Tu deinen Mund auf für die Stummen und für die Sache derer, die verlassen sind!“ (Spr. 31,9)

Wo also liegt der tatsächliche Nerv der aktuellen Probleme, auf die es aufmerksam zu machen gilt? Es ist sicherlich *nicht* die Überfremdung der Bevölkerung, die Gefährdung unserer nationalen Identität oder der Verlust unseres kulturellen Erbes; es ist im Gegenteil das Höchste, was

ein Rechtsstaat zu garantieren oder eben zu verlieren hat, die Gewähr, dass die Entscheide der staatlichen Behörde über das Schicksal der Flüchtlinge tatsächlich „rechters“ sind. Doch damit hat es seine Not. Wir erleben die Anforderungen, die damit auf uns zukommen, als einen Konflikt zwischen Humanität und Recht, das heißt: zwischen Recht und Recht. Was ist dazu zu sagen? Es ist die Not des Staates, dass er sich durch die Flüchtlingsströme bedrängt fühlt, dass er sich – durch den Willen des Volkes vermeintlich gebunden – die Hände binden lässt und nicht anders meint handeln zu können, als er es mit der Drohung der Abschiebung gegenwärtig tut, obwohl er in seinen einsichtigsten Vertretern wohl anders handeln möchte. Aber ihm fehlt das lösende Wort, ein Rechtstitel, der ihm den Rücken frei halten könnte. Hier müsste ihm die Kirche, die Gemeinde, als Anwältin eines anderen Rechts gegenüber treten. Auch sie wird durch die Flüchtlinge bedrängt, aber auf eine andere Weise. Ihr begegnet in dem asylsuchenden Fremden, dem Abgewiesenen, der exemplarische Fremde, der keinen Ort hatte, „da er sein Haupt hinlegte“ (Lk 9,58). Die tägliche Ungewissheit und Angst, der psychische Druck der von der Ausweisung Bedrohten, stellt sie vor die Armut und Heimatlosigkeit Christi und verweist sie auf sein Wort: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habe mich getränkt; ich war ein Fremdling, und ihr habt mich beherbergt.“ (Mt 25, 35) Sie wird auf das Brennendste mit der Frage des Schriftgelehrten konfrontiert: „Wer ist denn nun mein Nächster?“ (Lk 10,29)

Wer diese Erinnerung in politische Praxis überführen will, wird wie im Lukasevangelium an dieser Stelle die biblische Anweisung in sachentsprechende konkrete Handlungsschritte übersetzen müssen. Es gibt ja auch nach der Erfahrung der letzten Monate Dinge, die selbstverständlich sein sollten, und es offensichtlich doch nicht sind. Nur drei Punkte seien hier genannt:

- Es kann nicht sein – so der diesjährige Friedensaufruf der Frankfurter Paulskirche – dass, während in unserer neoliberalen Epoche Waren und Ideen über Kontinente hinweg verschoben und diskutiert werden, Flüchtlinge im Meer ertrinken und ihre Vergangenheit samt ihrer Gegenwart und möglichen Zukunft vergessen wird. Es gibt tatsächlich kein Argument, dass die Organisation „Seebrücke“ daran hindern dürfte, in Seenot geratene

¹²) K.Bäumlin, Die Flüchtlinge retten die Seele der Kirche, in: Reformatio 36, 1987, 97.

Menschen zu retten und ihren Schiffen den Zugang zu sicheren Häfen zu gewähren, aus Gründen irgendeiner Staatsraison auch nur in Zweifel zu ziehen.

- Ein schweres Hindernis auf dem Weg zu einer menschlicheren Asylpraxis ist das Bestreben vieler europäischer Staaten, ihre Verantwortung dadurch loszuwerden, dass sie wider besseres Wissen Länder, in denen nachweislich kriegsähnliche Handlungen und Folter an der Tagesordnung sind (Afghanistan), zu sicheren Herkunftsländern erklären. Zu diesen schwer begreiflichen Zumutungen gehört nicht zuletzt auch das hartnäckige Festhalten am Dublin-Modell. Es ist an der Zeit sich einzugestehen, dass dieses Modell nicht nur nicht funktioniert, sondern dass es definitiv gescheitert ist.
- Die geplante und teilweise schon durchgeführte Einrichtung von sogenannten „Ankerzentren“ droht die bewährte Arbeit ehrenamtlicher Helferinnen und Helfer auf ein Minimum zu reduzieren. Vor allem aber hat die angedrohte konsequente „Abschiebung“ im Fall einer negativen Entscheidung zur Folge, dass die davon Betroffenen nicht mehr die Möglichkeit einer juristischen Klage haben, um ihren Antrag erneut prüfen zu lassen.

Es geht in diesen drei Punkten ums Recht. Doch *Recht* ist heute ein vieldeutiger, jedenfalls ein erklärungsbedürftiger Begriff. Die Bibel hat ihn durch das eindeutige Wort *Gerechtigkeit* präzisiert und damit den Nerv unserer Probleme getroffen. Denn Recht schaffen, Wirtschaftsrecht, Arbeitsrecht, Asylrecht, in Sonderheit deutsches Recht, ist vergleichsweise leicht. Aber Gerechtigkeit? Gerechtigkeit für den Ausländer, Gerechtigkeit für die von unseren Märkten abhängigen Drittwelt-Länder, Gerechtigkeit für den politisch Verfolgten? Das ist wesentlich schwerer. Es ist, menschlich geurteilt, fast eine Unmöglichkeit, christlich geurteilt, Gnade. Doch ist es nicht von jeher die vornehmste Aufgabe der Christen gewesen, dieser Gnade eine ihr entsprechende irdische Gestalt, ein menschliches Gesicht zu geben?

Auslegen: Wort Gottes

„der nicht ging im Rat von Frevlern“ (Ps 1,1)

Lebenslanges Lernen als Weg-Weisung

Von Ulrich Berzbach

Ein Brief

Nur um ganz deutlich zu machen, wie ich es meine, füge ich hinzu: ich würde es für richtig halten, wenn die Ausführung des »deutschen Grußes« in den sämtlichen evangelisch- und katholisch-theologischen Vorlesungen geradezu verboten würde.¹

So schreibt Karl Barth in seiner Beschwerde an den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung im Dezember 1933, mit der er sich gegen den Befehl des Rektors der Universität Bonn zur Wehr setzt, seine Vorlesungen mit dem „deutschen Gruß“ zu beginnen. Es lohnt, den ganzen Brief zu lesen,² um der exzellenten mehrgleisigen Argumentation zu folgen, mit der Barth zugleich rechtlich und zudem theologisch, politisch begründet, warum er sich an „dieser neuen Sitte nicht beteiligen werde“, und um zu würdigen, wie er sich zugleich schützend vor jene Studierende stellt, die es ihm (zunächst) gleichtun.

ad fontes

In der Melanchthon-Akademie hat Paul Gerhard Aring ein wöchentliches Seminar initiiert, dass sich in *lectio continua* Texten der Hebräischen Bibel widmet.³ Marten Marquardt — wie auch der aktuelle Leiter der Akademie, Martin Bock — haben diese Tradition weiter unterstützt.

Das kontinuierliche Unterfangen, das Bildungs-Programm *ad fontes!* an

1) Aus dem Brief von Karl Barth vom 16.12.1933 an Reichsminister Rust, zitiert nach: Hans Probingheuer, Der Fall Karl Barth. Chronologie einer Vertreibung 1934-1935, Neukirchen-Vluyn 1977.

2) Vgl. Abdruck des gesamten Briefes hier im Anhang des Textes (S. 161 - 163).

3) Aring hatte dies ursprünglich als Veranstaltung für die Pfarrer des Kirchenkreises Köln gedacht.

der Hebräischen Bibel zu realisieren — und dabei selbstverständlich die alten Übersetzungen und Interpretationen einzubeziehen — trägt seine Aktualisierung schon immer zwangsläufig mit sich.⁴ Seit einigen Semestern lesen wir Exodus und folgen dem langen Weg aus der Unterdrückung in die Freiheit.

Widerstand

Mir scheint, dass die Strategie, die Karl Barth gegen die staatliche Gewalt in Universität und Ministerium einsetzt, auf biblischem Vorbild beruhen könnte, nämlich auf dem ersten erzählten Fall von „bürgerlichem Ungehorsam“ in der Geschichte der Menschheit (Ex 1,15ff.), in dem sich die beiden Hebammen Schifra und Pua „verständlich wie die Schlangen“ (Matt 10,16) dem Befehl des Pharao verweigern, um die frisch geborenen männlichen Kinder am Leben zu erhalten. Das volle rhetorische Geschick, das der biblische Text den beiden Frauen in ihrer Antwort an Pharao zuspricht (Ex 1,19), wird leider weder in der Lutherbibel letzter Hand von 1545 noch in der aktuellen Ausgabe von 2017 deutlich; in der Verdeutschung von Buber und Rosenzweig lässt es sich ahnen:

Die Ebreischen weiber sind nicht wie die Egyptischen / denn sie sind harte weiber / ehe die Wehmutter zu jnen kompt / haben sie geborn. (Luther 1545)

Die hebräischen Frauen sind nicht wie die ägyptischen, denn sie sind kräftige Frauen. Ehe die Hebamme zu ihnen kommt, haben sie geboren.

(Lutherbibel 2017)

Nicht wie die ägyptischen Weiber sind ja die ebräischen, tierlebig sind sie ja,

eh zu ihnen die Geburtshelferin kommt, haben sie schon geboren.

... (Buber/Rosenzweig)

Was Buber und Rosenzweig mit dem Kompositum „tierlebig“ wiedergeben, ist im hebräischen Text doppeldeutig. Das hebräische Wort kann sowohl als Adjektiv im Plural — „lebendige“ — als auch als Nomen

4) „Um an die Quelle zu kommen, muß man gegen den Strom schwimmen.“ (Stanislaw Jerzy Lec)

im Plural — „(wilde) Tiere“ — gelesen werden.⁵ Im Rahmen des Textes ermöglicht den Hebammen diese Doppeldeutigkeit,⁶ nicht nur die (männlichen) hebräischen Kinder am Leben zu erhalten, sondern auch ihr eigenes Leben zu schützen. Mochte Pharao ihre Darstellung nun für glaubhafter halten, weil sie die hebräischen Frauen zu beschimpfen scheinen, immerhin lässt er die beiden Hebammen danach in Ruhe.⁷

1933 ist Karl Barth mit seinem Brief an Reichsminister Rust zunächst ähnlich geglückt. Von diesem wohl strukturierten Brief aus — versehen mit den Gliederungspunkten I bis III — möchte ich mich nun dem biblischen Text zuwenden, der den Titel meines Textes zur Verfügung stellte.

Psalm 1

Wie spannend ein Blick auf „Psalm 1 im Licht antiker jüdischer Zeugnisse“ sein kann, hat Johann Maier kompakt wie eindrucksvoll in seinem gleichnamigen Aufsatz dargelegt:⁸ In der Antike ist Psalm 1 vornehmlich als Königpsalm verstanden worden, mit David als Repräsentanten Israels, der als Vertreter der jeweilig eigenen Gruppe polemisch verwendet werden kann. Dies ist auch in lateinischen Übersetzungen

5) Für die rabbinischen Ausleger stellen sich noch weitere (sprachliche) Fragen, weil dasselbe Wort zu rabbinischer Zeit auch „Hebammen“ heißen kann. Und es werden biblische Zitate angeführt, die belegen, dass die zwölf Stämme mit Tieren verglichen werden, wie Juda mit einem jungen Löwen in Gen 49,9 — also die Hebammen nicht lügen. Vgl. Günter Stemberger, *Der Talmud. Einführung - Texte - Erläuterungen*, 1982, 256.

6) Es gibt natürlich noch mehrere in dieser Episode. Zum Beispiel können in Vers 15 „midwives to the Hebrews“ oder „midwives who were Hebrews“ gemeint sein; siehe Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, *The Jewish Study Bible*, 2nd edition, Oxford 2014, 100.

7) Ein Nachgedanke: Vielleicht konnte in der Logik des biblischen Textes Pharao nicht weiter insistieren, weil er in eine argumentative Zwickmühle gebracht wurde: Hätte er widersprochen und erklärt, dass doch hebräische Frauen genau wie alle anderen Frauen wären, hätte sich ja die Frage ergeben, warum er dann nicht alle gleich behandelt? Auf jeden Fall versteht der Talmud (Siehe Günter Stemberger, *Der Talmud*, S. 257. Und bei dieser talmudischen Sicht auf Ex 1,22 könnte einem auch Herodes in den Sinn kommen...) Ex 1,22 wörtlich, also so, dass Pharao sich nach dem Gespräch mit den Hebammen nun in einer so verzweiferten Lage befunden habe, dass er sich auch gegen sein eigenes Volk gewendet habe mit dem Befehl, alle männlichen Kleinkinder umzubringen, also auch die ägyptischen.

8) Johann Maier, „Psalm 1 im Licht antiker jüdischer Zeugnisse“, zitiert nach: Johann Maier, *Studien zur jüdischen Bibel*, Berlin, New York 2004, 359-374. (Erstveröffentlichung in FS Gunneweg, 1987)

erkennbar, wenn in Ps 1,1b *cathedra pestilentiae* verwendet wird, „was sich hervorragend auf Vertreter abweichender Lehrmeinungen beziehen ließ“.⁹ Der hohe Anspruch, sich „tages und nachts“ (Ps 1,2b) dem Studium der Torah zu widmen, konnte nicht von jedermann einfach eingelöst werden. „Es war also eher das gesetzeselehrte Standesinteresse als eine individuelle Torahfrömmigkeit, was in den antiken jüdischen Zeugnissen die ältere Auslegung ergänzte.“¹⁰ Die verschiedenen Aspekte rabbinischer Auslegung lassen sich im talmudischen Traktat Aboda Zara 18b-19b nachlesen.¹¹

Die nachfolgenden Überlegungen zu Psalm 1 orientieren sich an sprachlichen und literaturwissenschaftlichen Fragen an den überlieferten masoretischen Texten und sind darauf aus, die Möglichkeiten des Textes auszuloten. Neben Mehrdeutigkeiten von Wörtern und grammatischen Formen werden dafür an Beispielen zwei Fragen durchgespielt: Wie produktiv ist ein anderer Blick auf die Struktur dieses Psalms? Was passiert, wenn man konsequent den bestimmten und den unbestimmten Artikel im Deutschen genauso wie im Hebräischen verwendet?

Die hier verwendete Arbeits-Übersetzung basiert auf „Das Buch der Preisungen“ verdeutscht von Martin Buber. Übernommen wurde seine Wiedergabe des Tetragramms. Geändert wurde beim bestimmten und unbestimmten Artikel und bisweilen in der Wortstellung. Zugefügt wurde die Gliederung des Textes in vier Teile.¹²

1	O Glück des Mannes,	1
	der nicht ging in einem Rat von Frevlern	1
	und auf einem Weg von Sündern nicht stand	2
	und an einem Sitz von Dreisten nicht saß,	3
2	sondern an SEINER Weisung ist seine Lust	4
	und über seiner Weisung murmelt er tages und nachts!	

3	Und er wird sein	2
---	------------------	---

9) Johann Maier, Psalm 1, 373.

10) Johann Maier, Psalm 1, 374.

11) Übersetzt und erläutert bei Günter Stemberger, Der Talmud, 263-267.

12) Da die Verwendung von Hebräisch im Fließtext technisch schwierig ist, wird zumeist aus dieser Arbeits-Übersetzung zitiert. Auch der masoretische Text ist nach der hier vorgeschlagenen Gliederung optisch wiedergegeben.

	wie ein Baum, verpflanzt an Wassergräben,	1
	der seine Frucht gibt zu seiner Zeit	2
	und sein Laub welkt nicht:	3
	und alles, was er tut, es gelingt.	4
4	Nicht so die Frevler,	3
	sondern wie die Spreu, die ein Wind verweht.	
5	Darum bestehen Frevler nicht im Gericht,	
	und Sünder in einer Gemeinde von Bewährten.	
6	Denn ER (er)kennt einen Weg von Bewährten	4
	und ein Weg von Frevlern verliert sich.	

	אֲשֶׁר־יֵהְיֶה	1
1	אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בְּעֵצַת רָשָׁעִים	
2	וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד	
3	וּבְמוֹשָׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב:	
4	כִּי אִם בְּתוֹרַת יְהוָה חָפְצוֹ	2
	וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וְלַיְלָה:	
	וְהָיָה	3
1	כַּעֲץ שֶׁתּוֹלַע עַל־פְּלָגֵי מַיִם	
2	אֲשֶׁר פָּרִיו יִתֵּן בְּעֵתוֹ	
3	וְעָלָהּ לֹא־יִבּוֹל	
4	וְכָל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ:	
	לֹא־כֵן הָרָשָׁעִים	4
	כִּי אִם־כֶּמֶץ אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רוּחַ:	
	עַל־כֵּן לֹא־יִקְמוּ רָשָׁעִים בְּמִשְׁפָּט	5
	וְחַטָּאִים בְּעֵדַת צְדִיקִים:	
	כִּי־יִוָּדַעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צְדִיקִים	6
	וְדֶרֶךְ רָשָׁעִים תֵּאבֵד:	

Warum vier Teile? Yair Zakovitch hat das Muster „drei - vier“ — benannt nach „um drei... und um vier“ beim Propheten Amos (Amos 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6) — ausführlich untersucht.¹³ Ein einfaches Beispiel stellt die Gottesoffenbarung an Elia in 1 Kg 19,11f. dar. Nach drei Naturgewalten, von denen jeweils gesagt wird, dass der HERR nicht in ihnen ist, erst dann: ein Stimme...¹⁴ Auch bei der Jotams-Fabel sind es drei Negationen (Drei Bäume, die es ablehnen, König über die Bäume zu sein, weil sie Besseres zu tun haben.), bevor ein mickriges Dornengewächs bereitwillig die Aufgabe annehmen will, für die es so ganz offensichtlich völlig ungeeignet ist (Ri 9,7-15).¹⁵ Ich möchte ein drittes Beispiel¹⁶ hinzufügen, das Königsgesetz in Dt 17,14-20. Nachdem in V. 14-15 grundlegende allgemeine Bestimmungen angeführt worden sind, beginnen mit V. 16 weitere Einschränkungen königlicher Machtfülle, die für einen echten Potentaten höchst frustrierend sein müssen, eingeleitet mit einem einschränkenden „nur“:

- | | |
|--|---|
| (16) Nur: er soll sich nicht Rosse mehren, [...] | 1 |
| (17) Auch mehre er sich Weiber nicht, [...] | 2 |
| und Silber und Gold mehre er sich nicht übertüft. | 3 |
| (18) Es sei: | 4 |
| sowie er sich auf den Thron seines Königtums niederließ, | |
| schreibe er sich den Doppel dieser Weisung auf ein Buch | |
| aus dem unter der Aufsicht der Priester, der lewitischen, | |
| (19) das sei nun bei ihm, | |
| er lese darin alle Tage seines Lebens, | |
| damit er lerne, | |
| IHN seinen Gott zu fürchten, | |
| zu wahren alle Reden dieser Weisung und diese Gesetze, sie zu tun, | |
| (20) daß keinesfalls sein Herz sich seinen Brüdern enthebe | |
| und daß er keinesfalls dem Gebot entweiche rechts oder links, | |
| damit er Tage längere auf seinem Königtum, | |

13) Yair Zakovitch, „For Three... and for Four“. The pattern of the numerical sequence three-four in the Bible, Jerusalem 1979 (Hebräisch; mit englischer Zusammenfassung auf den S. II-XXXI). — Bevor ich die Analysen von Yair Zakovitch kennenlernte, habe ich solche Muster ‚Beethoven-Prinzip‘ genannt, nach dem 3+1 aus seiner 5. Sinfonie.

14) Vgl. Yair Zakovitch, „For Three... and for Four“, 144ff. (Hebräisch).

15) Vgl. Yair Zakovitch, „For Three... and for Four“, 244ff. (Hebräisch).

16) Die damit verbundene Frage an Psalm 1 findet sich bei Johann Maier, Psalm 1, 369f. unter der Überschrift „Ps 1,2: Torah oder Königstorah?“.

er und seine Söhne,
im Innern Jissraels.

(Buber/Rosenzweig)

Die drei Einschränkungen — jeweils mit „nicht soll er mehren für sich“ — sind ein klares Nein zu militärischer Macht, internationaler Heiratspolitik und dem Ansammeln von großen Reichtümern. Im vierten Schritt soll der König nach biblischer Vorstellung stattdessen schreiben, lesen und lernen, um das göttliche Gesetz zu wahren. Statt uneingeschränkter Machtfülle wird ihm lebenslanges Lernen der göttlichen Weisung verordnet, an die er sich auch noch halten soll.

Mein viertes Beispiel für das Muster „drei - vier“ ist nun Ps 1,1-2. Hier wird „der Mann“ glücklich gepriesen, der drei Dinge nicht gemacht hat (oder: nicht macht).¹⁷ Mit derselben Verbform wie in Dt 17,18 wird der vierte und positive Punkt eingeleitet.

Nicht nur das dreimal verneinte Prädikat der ersten drei Aussagen, sondern auch die vierte gleich eingeleitete positive Aussage verbinden das Königsgesetz und Psalm 1. Die Personalendung an Weisung (Torah) in Ps 1,2b kann zweifach bezogen werden. Einmal streng parallel auf den HERRn, also als „Seine Weisung“, oder der nächstgelegenen Personalendung in Ps 1,2a („seine Lust“) folgend auf „den Mann“ selbst, also als „seine Weisung“. Mit Rückgriff auf das Königsgesetz in Dt 17 ist es der König, der ein persönliches Exemplar der Torah zu eigen haben muss.¹⁸

Dass jüdische Auslegungen bei der Frage, wer denn „der Mann“ aus Psalm 1 sein könnte, auch an König David gedacht haben, kann also auch durch die Struktur dieses Psalms ermöglicht werden.¹⁹ Wenn David zum Vorbild für lustvolles lebenslanges Lernen für alle wird, dann

17) Die bibel-hebräischen Verbformen haben zumeist noch keine klare Tempuszuordnung. Hier wäre Vergangenheit wie auch Präsens denkbar.

18) Nur Josua wird zugemutet, dass es das „Buch der Weisung“ ist, in dem er „murmle“ und zwar „tages und nachts“ (Jos 1, 8). Auch zu Beginn des Buches Josua findet sich das Muster „drei - vier“: Dreimal fordert Gott Josua auf: „Sei stark und sei fest!“ (Jos 1,6.7.9) und das Kapitel endet mit eben dieser Aufforderung des Volkes an Josua (Jos 1,18; wortgleich mit V. 6).

19) Weitere sprachliche Anknüpfungspunkte dafür, überhaupt nach einer historischen Figur Ausschau zu halten, sind zudem der bestimmte Artikel („der Mann“) sowie die drei Prädikate in Ps 1,1, die in den meisten modernen Übersetzungen im Präsens wiedergegeben werden, deren Tempuszuordnung im Bibelhebräischen noch nicht eindeutig ist und für die Rabbinen schon fast eindeutig als Vergangenheitsformen wahrgenommen wurden.

kann eine talmudische Interpretation „seine Weisung“ auch als Aneignung durch Lernen verstehen.²⁰

Nun scheint mir, dass auch der ganze Psalm 1 mit dem Muster „drei - vier“ gelesen werden könnte, wie ich auch den hebräischen Text und die Arbeits-Übersetzung gegliedert habe.

- 1 Ps 1,1-2 Glücklich preisen „des Mannes“
- 2 Ps 1,3 Vergleich „des Mannes“ mit einem Baum
- 3 Ps 1,4-5 Vergleich von Frevlern mit der Spreu und schließlich
- 4 Ps 1,6: Antithese: „Weges von Bewährten“ und „Weg von Frevlern“

Und innerhalb dieser Struktur ließen sich Teil 1 und auch Teil 2 jeweils intern nach dem Muster „drei - vier“ gliedern.

Welchen Vorteil hat eine solche strukturelle Sicht auf Psalm 1? Für Teil 1 (Ps 1,1-2) habe ich schon einige Bezüge genannt, die sich über die Struktur ergeben könnten oder davon bestärkt werden — zuvorderst wohl eine biblische Sicht, die höchst einschränkend mit Machtgebrauch umgeht (Königsgesetz, Jotamsfabel und wohl auch Josua als Nachfolger von Mose).²¹ Bei den beiden Vergleichen in Teil 2 und Teil 3, die fast gleich viele Wörter umfassen (17 und 18), unterstützt die Struktur von Teil 2 die positive Wertung, weil Teil 2 mit dem lebendig ausgemalte Bild vom Baum — außer dem Kontrast zur toten nutzlosen Spreu — auch noch die schönere Struktur in der Ausführung bekommt und weil Teil 2 somit strukturgleich mit der Glücklich-Preisung in Teil 1 ist. In drei Schritten führen in Ps 1,1 die Bewegungsverben über gehen - stehen - sitzen zum ‚Stillstand‘; die drei Aussagen über einen Baum, mit dem „der Mann“ zu vergleichen ist, führen zu einem Wortspiel: „Er wird nicht welken“ oder „Er wird nicht zum Narren werden“.²² Und schließlich wird als Teil 4 die abschließende Antithese noch deutlicher

betont.²³

In Teil 4 trifft sich die Frage nach der Struktur mit dem Versuch, die Artikel im Deutschen so zu übersetzen, wie es das Hebräische vorgibt.²⁴ Auf die Fragerichtung nach einer historischen Person für „den Mann“ in Vers 1, die sich ergibt, wenn man den bestimmten Artikel des Originals in die Übersetzung übernimmt, habe ich schon hingewiesen. Vielleicht ist ein Beispiel auch für den unbestimmten Artikel hilfreich, bevor wir uns Ps 1,6 zuwenden.

Zu Beginn des Dekaloges wählen die meisten Übersetzungen für Ex 20,2b den bestimmten Artikel, so auch die Einheitsübersetzung (2016): „Ich bin der HERR, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.“ So kann man „aus dem Sklavenhaus“ nur als Apposition zum „Land Ägypten“ verstehen. Was ein wenig überflüssig sein könnte, weil Ägypten sowohl für seine Zauberkünste als auch für seine Hierarchie berühmt war. Die Zürcher Bibel (2007) gehört zu den wenigen Übersetzungen, die in Ex 20,2b den unbestimmten Artikel aus dem Hebräischen übernehmen: „Ich bin der HERR, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus.“ Hier kann mit „aus einem Sklavenhaus“ auch gemeinsam mit dem Prädikat, das auch für die Zukunft stehen könnte,²⁵ ein Versprechen für zukünftige Befreiung angedeutet sein.

Zurück zur zweiten Vershälfte von Ps 1,6 („und ein Weg von Frevlern verliert sich“). Hier ist klar und deutlich, dass sich jedweder Weg von Frevlern ganz von alleine verliert, wie bei der Spreu in Ps 1,4.

Bei der ersten Vershälfte („Denn ER (er)kennt einen Weg von Bewährten“) bringt sowieso schon das Prädikat eine eigene Schwierigkeit. Es gibt keine schöne deutsche Übersetzung, die zum Beispiel den Rückbezug auf den „Baum des Erkennens von Gut und Böse“ (Gen 2,9) oder „Der Mensch erkannte...“ (Gen 4,1) gut sichtbar macht.²⁶

23) Wenn man auf Teil 1 und Teil 4 schaut, ließen sich auch Elemente einer Rahmenkomposition erkennen: „Frevler“, „Weg“ und das Tetragramm.

24) Selbstverständlich kann man es in Poesie auch als „dichterische Freiheit“ ansehen, wie mit Grammatik und dabei auch mit dem Artikel umgegangen wird. Aber vielleicht ist es ja in einem so dicht formulierten Text, der zur Ouvertüre der Psalmen wurde, der Mühe wert, genau hinzuhören.

25) Zum Beispiel als *perfect propheticum*.

26) Robert Alter hat die Assoziation des Verbes zu „intimate connection“ im Englischen mit „For the LORD embraces the way of the righteous“ wiedergegeben; Robert Alter, *The Book of Psalms*, 2.

20) Vgl. Günter Stemberger, *Der Talmud*, 261: „Ferner sagte Raba: Am Anfang wird [die Tora] die des Heiligen, gepriesen sei er, genannt; am Schluß aber wird sie seine eigene genannt; denn es heißt:“ — als Zitat folgt Ps 1,2.

21) Yair Zakovitch verweist auf weitere Beispiele von Nachfolge, etwa auf die Söhne Davids (nicht Amnon, Awshalom, Adoniah, sondern Salomo); „For Three... and for Four“, S. VII.

22) Vgl. Spr 30,32; Jes 32,5 und schließlich 1 Sam 25,25 (Nabal wird von seiner Frau als Narr und als so nutzlos dargestellt, wie die Spreu in Ps 1,4.)

Vielleicht aber macht der unbestimmte Artikel deutlicher, was in diesem Vers nicht steht: Weder hier noch an anderer Stelle in der Hebräischen Bibel wird davon ausgegangen, dass ein Mensch, auch nicht ein „Bewährter“ (oder „Gerechter“), die Wege des HERRn kennt. Nicht nur kann dies gegenüber fundamentalistischen Wahrheitsansprüchen entlasten, sondern es könnte zudem eine Sicht dieses Psalms erkennbar machen, dass, wer versucht, der Weg-Weisung zu folgen, mehrere Wege offen hat, deren Ausgang allerdings nicht von Menschen erkannt werden kann.

Als Zurückweisung eines totalitären Machtanspruches erscheint Psalm 1 gut geeignet. Vielleicht war er auch einer jener Texte, die Karl Barth an den Beginn seiner Vorlesungen zu stellen pflegte und die ihm den Rückhalt gegeben haben, sich der rektoralen Anweisung zu widersetzen — und vielleicht war die Erzählung von den Hebammen auch dabei.

Eine Rede

Seine Rede in der Sondersitzung des Bundestages vom 31. Januar 2019 zum Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus beendete Prof. Dr. Saul Friedländer, indem er Hans von Dohnanyi zitierte:

Ich möchte zum Schluss einige Worte zitieren, die wir immer im Sinn behalten sollten. Hans von Dohnanyi, ein Schwager von Pastor Bonhoeffer, ehemaliger Beamter im Justizministerium des Reichs, dann Abwehroffizier während des Krieges, half - unter größter persönlicher Gefahr - Juden aus Berlin, in die Schweiz zu fliehen. Er wurde im April 1943 verhaftet und wie Dietrich Bonhoeffer zum Tod durch den Strang verurteilt. Im April 1945, kurz bevor beide hingerichtet wurden, antwortete er auf die Frage, was ihn zum Widerstand bewogen habe, mit einem Satz, der in seiner Schlichtheit für alle Zeiten und an jedem Ort seine Gültigkeit hat: „Es war einfach der zwangsläufige Gang eines anständigen Menschen.“²⁷

27) Prof. Dr. Saul Friedländer, Gedenkrede zum Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus, 31.01.2019; hrsg. vom Deutschen Bundestag, Online-Dienste (<https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2019/kw05-nachbericht-gedenkstunde-friedlaender1/591196>).

Anhang

Brief Karl Barth vom 16.12.1933 an Reichsminister Rust

... Bonn, den 16. 12. 33

An den
Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung
Berlin

Hochgeehrter Herr Staatsminister!

Mir ist vorgestern, den 14. Dezember von Se. Magnifizenz dem Herrn Rektor der Universität Bonn, Professor Dr. Pietrusky, in Gegenwart des Herrn Universitätsrats Dr. Wildt der Befehl erteilt worden, meine Vorlesungen in Zukunft mit dem „deutschen Gruß“ zu eröffnen. Eine schriftliche Ausfertigung dieses Befehls ist mir verweigert worden. Ich gestatte mir, gegen diesen Befehl bei Ihnen Beschwerde einzulegen.

I. Ein am 27. Oktober 1933 ergangenes Schreiben des Herrn Rektors an die Dozenten enthielt unter Punkt 5 den Satz: „Ich bitte die Herren Kollegen, die Vorlesungen mit dem deutschen Gruß zu beginnen und zu schließen.“ Diesem in Form einer Bitte ausgesprochenen Ansinnen gegenüber durfte ich mich für frei halten, ihm zu entsprechen oder auch nicht zu entsprechen. Ich konnte mich auch durch die mir bekannte Verordnung über die Pflichtmäßigkeit des „deutschen Grußes“ innerhalb der staatlichen Dienstgebäude nicht für gebunden halten, diese Bitte in meinen Vorlesungen einzuführen, weil der Sinn der Verordnung zwar deutlich der war, die in den staatlichen Dienstgebäuden bei den bisher üblichen Gelegenheiten gebrauchte Grußform durch eine neue zu ersetzen, nicht aber der, mit der neuen Grußform auch neue Gelegenheiten zu ihrer Anwendung vorzuschreiben. Da ich meine Vorlesungen bisher nie mit irgendeinem Gruß eröffnete, konnte und kann ich nicht finden, daß die Eröffnung meiner Vorlesung unter die

bewußte Verordnung falle.

II. Aufgrund dieser Voraussetzungen nahm ich an, mich in dieser Sache nach wie vor frei entschließen zu sollen. Wenn ich mich dazu entschließen mußte, die neue Sitte in meinen Vorlesungen nicht einzuführen, so hatte ich dazu zwei Gründe, von denen der erste für mich beiläufiges, der zweite aber entscheidendes Gewicht hat.

1. Ich eröffne meine im Sommer um 7 Uhr, im Winter um 8 Uhr morgens stattfindende Vorlesung seit zweieinhalb Jahren mit einer kurzen Andacht, bestehend aus der Verlesung zweier Bibelsprüche und dem gemeinsamen Gesang von 2 bis 3 Strophen eines Kirchenliedes. Die Einführung des „deutschen Grußes“ in diesem Zusammenhang wäre unangemessen und stilwidrig.

2. Ich meine den „deutschen Gruß“ als eine ernste Angelegenheit verstehen und behandeln zu sollen, nämlich als die Symbolhandlung der Anerkennung des Totalitätsanspruches der Volkseinheit im Sinne des nationalsozialistischen Staates. Ich lehne es nicht ab, diese Symbolhandlung bei anderen Gelegenheiten vorschriftsgemäß zu vollziehen. Ich muß es aber als Eröffnung einer theologischen Vorlesung für unsachgemäß halten, weil sie zu dem Wesen einer solchen Vorlesung im Widerspruch steht. In der Theologie geht es, auch wenn sie an der Universität und in einem staatlichen Dienstgebäude gelehrt wird, eindeutig und ausschließlich um die Sache der Kirche, das heißt um die Verkündigung des Evangeliums. Auf diese Sache kann sich der Totalitätsanspruch der Volkseinheit nicht beziehen, sondern in ihr findet er seine sinngemäße Grenze und zwar darum, weil er hier auf einen anderen, überlegenen Totalitätsanspruch stößt. Würde ich zur Eröffnung meiner Vorlesungen jene Symbolhandlung vollziehen, so würde ich den genannten Sachverhalt, der zu den selbstverständlichen Voraussetzungen meiner Lehrtätigkeit überhaupt und jeder einzelnen Vorlesung gehört, durch die Tat verleugnen. Das ist mir verwehrt und das kann ich nicht tun.- Nur um ganz deutlich zu machen, wie ich es meine, füge ich hinzu: ich würde es für richtig halten, wenn die „Ausführung des „deutschen Grußes“ in den sämtlichen evangelisch- und katholisch-theologischen Vorlesungen geradezu verboten würde. Sie muß an dieser Stelle sowohl von der Kirche als auch vom Staate her als unsachgemäß bezeichnet werden.

III. Meine zweihundertfünfzig bis dreihundert Zuhörer hatten in den

ersten Wochen des Semesters nicht durch das geringste Zeichen verraten, daß sie eine andere Haltung von mir erwarteten und wünschten. Eine gewisse Spannung wurde dadurch in sie hineingetragen, daß ihnen eines Tages von der Fachschaftsleitung befohlen wurde, mich zu Beginn der Vorlesung mit dem deutschen Gruß zu empfangen. Ich legte ihnen darauf dar, warum ich mich bei dieser Sitte nicht beteiligen werde und mit Ausnahme einer kleinen Gruppe gaben sie mir alle unzweideutig ihre Zustimmung zu erkennen. Als daraufhin ein Teil meiner Zuhörer es ebenfalls unterließ, sich an der neuen Sitte zu beteiligen, ging die Fachschaftsleitung ein zweites Mal vor, indem sie eine Anzahl der Betreffenden mit einem Verweis bestrafte. Ich habe dann in einer zweiten Erklärung dem Auditorium den Rat gegeben, sich dem ausgeübten Zwang zu fügen, während ich selbst es zur Erinnerung an das, was an dieser Stelle eigentlich sachgemäß wäre, beim Alten lassen werde. Hier griff dann Se. Magnifizenz der Herr Rektor ein, indem er mich zu sich beschied und mir den eingangs erwähnten Befehl erteilte.

Ich kann diesen Befehl aus den unter II. genannten Gründen nicht ausführen. Ich kann ihn aber aufgrund der unter I. genannten Erwägungen auch nicht für rechtmäßig ergangen halten. Ich erhebe Beschwerde gegen diesen Befehl und bitte, daß Se. Magnifizenz der Herr Rektor veranlaßt werde, ihn zurückzunehmen.

In ausgezeichnete Hochachtung
Ihr sehr ergebener
[gez.] Prof. D. K. Barth

Judas Ischarioth, Karl Barth und Amos Oz

Von Volker Haarmann

Judas Ischarioth verkörpert in Theologie und Kirche über zweitausend Jahre geradezu den Inbegriff des Bösen. Anders bei Karl Barth – und anders bei dem im Dezember 2018 verstorbenen israelischen Autor Amos Oz. Beide, Barth und Oz, lassen die Figur des Judas jeweils in einem anderen Licht erscheinen: Für Karl Barth, bei dem die zentrale Rolle seiner Judas-Interpretation lange Zeit unbeachtet blieb, hat unlängst Matthias Käser-Braun in einer instruktiven Untersuchung die Judas-Passagen „als hermeneutischen Schlüssel zur Lehre von Gottes Gnadenwahl [KD II/2] und in ihrer fundamentaltheologischen Bedeutung für weitere Themenfelder der Barth'schen Dogmatik“¹ erschlossen. Ebenso spielt Judas in dem literarischen Werk von Amos Oz eine zentrale Rolle: Nicht nur hat Amos Oz seinen jüngsten Roman der Figur des Judas gewidmet, sondern er hat sich auch bei seinen letzten großen Vorträgen intensiv mit der Judas-Rezeption auseinandergesetzt, so z.B. beim Evangelischen Kirchentag 2017 in Berlin. Beide, Barth und Oz ringen jeweils mit der Figur des Judas, dem vermeintlichen Verräter. Beide, Barth und Oz rehabilitieren Judas aus seinem verhängnisvollen Negativparadigma, das über zweitausend Jahre christliche Judenfeindschaft befeuert hat.

Judas in den Evangelien

Judas Ischarioth gehört zu dem Zwölferkreis der Jünger und somit zu den engsten Vertrauten von Jesus von Nazareth. Wie die anderen Jünger auch, so wird Judas von Jesus selber berufen und beauftragt, in Galiläa das kommende Gottesreich zu verkündigen, böse Geister auszutreiben und Kranke zu heilen (vgl. Mk 6,7-13). Mehr als seinen Namen (ver-

1) M. L. Frettlöh, Vom Rand in die Mitte. Die Entdeckung der Judas-Passagen in KD II/2 § 35.4 als Schlüssel zu Karl Barths Lehre von Gottes Gnadenwahl, in: M. Käser-Braun (Hg.), Judas Ischarioth: „Überlieferer“ des Evangeliums. Karl Barths erwählungstheologische Interpretation der biblischen Judasgestalt (Reformiert! Bd. 5), Zürich 12018, 12–15, 13.

bunden mit einem sekundär hinzugefügten Hinweis auf seine spätere Auslieferung), berichten die synoptischen Evangelien vor Beginn der Passionsgeschichte von Judas nicht.

In der Passionsgeschichte erzählen die synoptischen Evangelien dann davon, dass Judas derjenige Jünger war, der Jesus an die politisch herrschende Ordnungsmacht ausgeliefert hat. Markus, Matthäus und Lukas erzählen von dieser Auslieferung jeweils in drei Szenen:²

- I. Judas schließt mit den Hohenpriestern einen Vertrag über die Auslieferung Jesu (Mk 14,10f: *„Und Judas Iskariot, einer von den Zwölfen, ging hin zu den Hohenpriestern, dass er ihn an sie verriete. Als die das hörten, wurden sie froh und versprachen, ihm Geld zu geben. Und er suchte, wie er ihn bei guter Gelegenheit verraten könnte.“*)
 - II. Jesus kündigt den Verrat unmittelbar vor dem Abendmahl an (Mk 14,18-21: *„Und als sie bei Tisch waren und aßen, sprach Jesus: Wahrlich, ich sage euch: Einer unter euch, der mit mir isst, wird mich verraten. Und sie wurden traurig und fragten ihn, einer nach dem andern: Bin ich's? Er aber sprach zu ihnen: Einer von den Zwölfen, der mit mir seinen Bissen in die Schüssel taucht. Der Menschensohn geht zwar hin, wie von ihm geschrieben steht; weh aber dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird! Es wäre für diesen Menschen besser, wenn er nie geboren wäre.“*)
 - III. Judas Kuss und Jesu Gefangennahme (Mk 14,43-46: *„Und als bald, während er noch redete, kam herzu Judas, einer von den Zwölfen, und mit ihm eine Schar mit Schwertern und mit Stangen, von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und Ältesten. Und der Verräter hatte ihnen ein Zeichen genannt und gesagt: Welchen ich küssen werde, der ist's; den ergreift und führt ihn sicher ab. Und als er kam, trat er alsbald zu ihm und sprach: Rabbi!, und küsste ihn. Die aber legten Hand an ihn und ergriffen ihn.“*)
- Insgesamt wird deutlich, dass Judas in umso finsterem Licht

2) Vgl. Volker Haarmann, Judas, der Jünger Jesu, in neutestamentlichen Überlieferungen und in der Alten Kirche, in: Evangelische Kirche im Rheinland, Der Jude als Verräter. Antijüdische Polemik und christliche Kunst. Eine Arbeitshilfe zum Wittenberger „Reformationsaltar“ von Lucas Cranach im Kontext des christlich-jüdischen Verhältnisses, Düsseldorf 2014 (www.ekir.de/url/T8p), 5-7.

erscheint, je später nach den historischen Ereignissen (ca. 30 n.Chr) die Evangelien verfasst wurden. Dabei lässt sich eine deutliche dramaturgische Zuspitzung erkennen, in deren Gefolge Judas von einem „flat character“ mit einer fragwürdigen Rolle bei der Verhaftung Jesu zu einem „round character“ als Gegenspieler von Jesu göttlicher Mission entwickelt wird:

- IV. Im *Markusevangelium* (ca. 70 n.Chr) bleibt Judas eine relativ farblose Figur, deren Verhalten beim „Verrat“ negativ beurteilt wird, über die darüber hinaus aber kaum mehr erzählt wird. So ist beispielsweise nichts darüber zu erfahren, wie es mit Judas nach der Auslieferung Jesu weiterging. – Judas, so lässt sich für das Markusevangelium festhalten, war jedenfalls noch nicht die diabolische Figur, die später aus ihm geworden ist.
- V. Gegenüber Markus fügt *Matthäus* (ca. 80-90 n.Chr) die Gier und den Geldbetrag von 30 Silberlingen (vgl. Mt 26,15) hinzu und begründet somit das Motiv des „Judaslohnes“. Gleichsam als Ausdruck seiner Reue erzählt das Matthäusevangelium, dass sich Judas am Ende selbst das Leben genommen hat (vgl. Mt 27,3ff).
- VI. *Lukas* (ca. 80-90 n.Chr) nennt Judas ausdrücklich „Verräter“ (Lk 6,16) und lässt den „Satan“ in ihn fahren (vgl. Lk 22,3), wodurch das Motiv der Besessenheit begründet wird. Nun handelt „der Teufel“ im Wirken und Tun des Judas, der die Macht der Finsternis personifiziert. Das lukanische Doppelwerk erzählt schließlich vom Tod des Judas, der ohne jedes Zeichen der Reue, sondern vielmehr als göttliches Gericht dargestellt wird (vgl. Apg 1,16ff).
- VII. Das *Johannesevangelium* (ca. 100 n. Chr.) bezeugt gegenüber den synoptischen Evangelien ein deutlich gesteigertes Interesse an der Person des Judas. Die Dämonisierung seiner Gestalt wird noch einmal schärfer. Schon bei der ersten Erwähnung wird Judas als „Teufel“ bezeichnet (Joh 6,70f). An verschiedenen Stellen sind Bemerkungen über Judas eingefügt, die ihn auch schon vor Beginn der Passionserzählung in ein negatives Licht rücken:
 - Joh 12,6: Judas sorgte sich bei der Salbung nicht wirklich um die Armen, „sondern er war ein Dieb, denn er hatte den Geld-

beutel und nahm an sich, was gegeben war.“

- Joh 13,2.27: Der „Teufel“ gab Judas ins Herz, Jesus zu verraten.

Jesus, so das Johannesevangelium, weiß von Anfang an von dem, was Judas tun wird:

- Joh 6,64: Jesus wusste von Anfang an, wer ihn verraten würde.
- Joh 13,11b: Jesus kannte seinen Verräter und sagt „Ihr seid nicht alle rein.“
- Joh 13,18b: „Aber es muss die Schrift erfüllt werden (Psalm 41,10): ‚Der mein Brot isst, tritt mich mit Füßen‘.“
- Joh 17,12: „Keiner von ihnen ist verloren außer dem Sohn des Verderbens.“

Die Judasrezeption als Supergau kirchlicher Judenfeindschaft

An dem Namen „Judas“, bei dem in nahezu allen Sprachen unmittelbar die Konnotation zu „Jude“ anklingt, hat sich seit frühester Zeit kirchliche Judenfeindschaft festgemacht. Dabei ist schon die nachbiblische Aussonderung von Judas als Paradigma „der Juden“ im Kern antijüdisch. Die diabolische Überzeichnung seiner Gestalt in den späten neutestamentlichen Traditionen wird so in nachbiblischer Zeit ab *dem* Augenblick zum Sinnbild für kirchlichen Antijudaismus, als Judas *als einziger* aus dem Kreis der jüdischen Jüngerinnen und Jünger Jesu als *jüdisch* gekennzeichnet wird. Hier wird die Verteufelung des Judas zur Verteufelung „des Juden“ und somit aller Juden. Ab dem Moment, wo die übrigen elf Jünger nicht mehr als jüdisch zu erkennen sind und aus kirchlicher Sicht nur noch Judas das Label „jüdisch“ bekommt, entsteht eine unmittelbare Verbindung seiner negativen, schließlich gar dämonischen Rolle mit der kirchlichen Polemik gegenüber Juden.

So resümiert Amos Oz völlig zu Recht: „Die Judas-Geschichte ist eine hässliche Geschichte, alles andere als harmlos. In meinen Augen hat keine andere jemals von Menschen erzählte Geschichte ein solches Ausmaß an Hass, Verfolgung und Mord entfesselt wie diese Geschichte über den Verrat, über die dreißig Silberlinge, über den Kuss. [...] In der Geschichte des westlichen Denkens ist Judas der ultimative Verräter, der hässlichste, gemeinste, unehrlichste, widerwärtigste, gierigste

Mensch, den man sich vorstellen kann.“³ Vor allem die starke Ähnlichkeit zwischen den beiden Wörtern ‚Judas‘ und ‚Jude‘ lädt „geradezu zu hasserfüllten Verallgemeinerungen ein. Wer einen anderen ‚Judas‘ nennt, spuckt ihm damit ins Gesicht.“⁴ Die Geschichte von Judas in den Evangelien ist, so bleibt festzuhalten, „gleichsam das Tschernobyl des christlichen Antisemitismus der vergangenen zweitausend Jahre.“⁵

Die Identifizierung von der mittlerweile dämonisierten Gestalt des Judas mit „den Juden“ ist dabei schon früh in der Zeit der Kirchenväter auszumachen. Folgende Beispiele lassen dies sehr deutlich erkennen:⁶ Schon *Ambrosius von Mailand* (339-397) behauptete, dass Judas das jüdische Volk repräsentiere. *Johannes Chrysostomos* (350-407) widmet in seinen „Adversus Judaeos“ Texten ein ganzes Traktat dem Verrat des Judas, wobei er immer wieder betont, dass Judas stellvertretend für „die Juden“ stehe. *Eusebius* (347-420) schreibt in seinem Kommentar zu Ps 109 (= LXX Ps 108): „Was sich im Einzelnen als Geschichte des Judas darstellt, ist generell die Geschichte der Juden.“ Wenn es in Ps 109,9 heißt „seine Kinder sollen Waisen werden und seine Frau eine Witwe“, so bezieht Eusebius dies in spiritueller Hinsicht auf Judas, der laut biblischer Überlieferung keine Kinder hatte: „Wer sind wohl die Söhne von Judas? – Die Juden. Die Juden tragen nämlich ihren Namen nicht nach *Juda* [dem Sohn Jakobs], der ein heiliger Mann war, sondern nach dem Verräter *Judas*. In der Linie von *Juda* sind wir [Christen] Juden im Geiste – in der Linie des Verräters *Judas* aber stehen die Juden nach dem Fleisch.“ Auch *Augustinus* (354-430) schließlich folgt dieser Linie. In seiner typologischen Auslegung von Ps 109 (= LXX Ps 108) überträgt er den Verrat des Judas nicht nur auf alle Juden zur Zeit Jesu, sondern auf überhaupt alle Juden seither: „Judas repräsentiert die Juden, die Christi Feinde waren, die sowohl damals Christus gehasst haben, als auch heute, in ihrer Erbfolge von Boshaftigkeit, fortfahren ihn zu hassen.“ Schon diese wenigen Beispiele aus der Zeit der Kirchenväter zeigen,

3) A. Oz, Jesus und Judas. Ein Zwischenruf. Vortrag auf dem DEKT am 25.05.2017 in Berlin, Ostfildern 2018, 23f.

4) Ebd., 24.

5) Ebd., 25f.

6) Vgl. zum Folgenden A. W. Zwiep, Judas and the Jews. Anti-Semitic Interpretation of Judas Iscariot, Past and Present, in: B. J. Oropeza (Hg.), Jesus and Paul. Global Perspectives in Honor of James D. G. Dunn for His 70th Birthday (Library of New Testament Studies 414), London 2009, 72–82, 77ff.

dass schon bald nach der Zeit der neutestamentlichen Überlieferungen der mittlerweile als dämonisch charakterisierte Judas *pars pro toto* in der kirchlichen Tradition und Perspektive für „die Juden“ steht. Luther und andere konnten nahtlos an diese Tradition der Judas-Rezeption anknüpfen, die zentraler Bestandteil auch ihrer Judenfeindschaft wurde.

Judas bei Karl Barth: Paradigmatischer Sünder und darin „Überlieferer“ des Evangeliums

Barth hat in der Zeit, da christlicher Judenhass maßgeblich mit zu den Schrecken der Shoa führte, einen „ernstzunehmenden Beitrag zur theologischen Rehabilitierung Judas Ischarioths geleistet“.⁷ Zentral für diese neue Sicht auf Judas ist Barths Erkenntnis: Judas steht nicht allein, sondern in der Gemeinschaft *aller Sünder*. In der Erwählung Jesu Christi gilt daher die Substitution der Verwerfung auch ihm. So wurde bei Barth „aus jener stigmatisierten Figur, der das Christentum über beinahe 2000 Jahre alles anzuhängen versuchte, was seinem Ideal [...] nicht zu entsprechen schien, wieder einer von uns.“⁸

Barth enthebt Judas dem schlichten Schema eines bloßen Verräters, indem er „das in allen Kontexten der Erwählung Judas Ischarioths wiederkehrende Verbum παραδοῦναι nicht, wie in der Tradition üblich, mit ‚verraten‘ übersetzt, sondern auf dessen Grundbedeutung ‚überliefern‘ zurückgreift. Diese exegetische Entscheidung ermöglicht es Barth in der Folge, die Judasgestalt in ihrer Relation zum παραδοῦναι der anderen Jünger[], des Paulus, Jesu Christi und GOTTES wahrzunehmen. Judas Ischarioth ist in dieser Lesart nicht nur der Verräter, sondern auch der Überlieferer Jesu Christi. Er steht in der Spannung zwischen Verrat und Mitwirkung am Heilsgeschehen. Wenn aber Judas Jesus Christus ‚überliefert‘ hat, überliefert er dann nicht auch das Evangelium und damit die frohe Botschaft, dass Jesus Christus von den Toten auferstanden ist?“⁹ Judas, so Barth, wurde „in einer Weise zu

seinem [d.h. Christi] Diener [...], wie es auch Paulus und Petrus nicht gewesen sind: nämlich zum Diener des Versöhnungswerkes selber, an dem jene doch nur nachträglich und als dessen Zeugen beteiligt wurden. [...] Weil die *göttliche* Überlieferung der Inhalt und Gegenstand der *apostolischen* Überlieferung ist, darum gäbe es ohne *Judas* und seine Tat auch diese nicht!“¹⁰ Die Überlieferung des Evangeliums hängt zunächst daran, dass Jesus durch Judas zur Kreuzigung durch die Römer überliefert wurde: „Der ganze Sinn des Apostolates, der Erwählung der zwölf Apostel hängt daran, dass das geschieht. Und eben dieser im Rate Gottes als notwendig beschlossenen Überlieferung besonderer Faktor und Exponent ist der Apostel Judas Ischarioth.“¹¹

Barths Rehabilitierung der Judas-Gestalt bleibt freilich mehr als zwiespältig: Judas bekommt zwar eine wesentliche Rolle als *Überlieferer des Evangeliums* zugeschrieben. Dennoch bleibt er, zusammen mit dem Judentum insgesamt, ausschließlich Zeuge des *Gerichts*. Zeugin der *Gnade* Gottes hingegen ist nur die Kirche. Oder, anders formuliert: „Judas bezeugt das Kreuz, Paulus die Auferstehung Christi.“¹² Barths Judas-Rezeption folgt damit dem Grundgedanken seiner Erwählungslehre insgesamt, in der die doppelte Gestalt der Erwählung Jesu Christi der Erwählung der einen Gemeinde in ihrer doppelten Gestalt als Israel und Kirche entspricht: „Diese eine Gemeinde Gottes hat in ihrer Gestalt als Israel der Darstellung des göttlichen Gerichts, in ihrer Gestalt als Kirche der Darstellung des göttlichen Erbarmens zu dienen.“¹³ – Bei Judas wie in seiner Israel-Theologie insgesamt kam Barth tragischer Weise nicht über eine solche ausschließlich auf das Negative und auf das Gerichtszeugnis beschränkte Zuordnung hinaus.

Während bei Barth die Geschichte des Judas Ischarioth im Vergehen und im Tod endet, nimmt Helmut Gollwitzer das biblische Zeugnis ernst, dass das Evangelium Zusprache von Hoffnung auch über das Nein des Todes hinaus ist: „Ist mit dem Tode alles aus? Ist mit dem Tode des Judas alles für ihn aus? Hat sinnverfehlendes Leben nur eine Chance zur Rettung auf der Strecke zwischen Geburt und Tod? Ist der Tod die unüberwindliche Besiegelung der Endgültigkeit von Sinnver-

7) M. Käser-Braun (Hg.), Judas Ischarioth: „Überlieferer“ des Evangeliums. Karl Barths erwählungstheologische Interpretation der biblischen Judasgestalt (Reformiert! Bd. 5), Zürich 2018, 199.

8) Ebd., 199.

9) Ebd., 200f.

10) Barth, KD II/2, 559f.

11) Barth, KD II/2, 511.

12) Käser-Braun, Überlieferer, 53.

13) Barth, KD II/2, 215.

fehlung? [...] Das Neue Testament meint aber wirklich Auferstehung von den Toten: *„Wahrhaftig, wahrhaftig, ich sage euch: Die Stunde kommt und ist jetzt da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die, welche sie hören, werden leben.“* (Joh 5,25) Judas ist tot, schon bevor er am Baume hängt. Wann er die Stimme hört, die ihm sagt: *„du sollst leben“*, ob vor oder nach seinem Selbstmord, ist nicht entscheidend. Denn die Stimme gilt allen, und sie kapituliert nicht vor dem Tod [...]. Darum ist das Evangelium Kunde des neuen Sinnes für die, die ihren Sinn verwirkt haben. Es ist frohe Botschaft für Judas Ischarioth.¹⁴ Das ganze Neue Testament, so Gollwitzer (und man müsste ergänzen die Hebräische Bibel ebenso), ist daher „das Buch der großen Sorge um Judas Ischarioth“.¹⁵

Judas bei Amos Oz: Messianische Ungeduld

Amos Oz setzt mit seinem Midrasch bei den Ungereimtheiten und offenen Fragen der Judas-Erzählung in den Evangelien an: „Die Leute in Jerusalem kannten Jesus. Um ihn festzunehmen, brauchten sie nicht Judas zu bezahlen. Jesus versuchte gar nicht wegzulaufen. Er hat sich nicht den Bart abrasiert. Er trug keinen Sombrero, um sich unkenntlich zu machen. Und als sie ihn holen kamen, machte er keine Ausflüchte und sagte nicht: *Ich bin nicht Jesus, in bin Donald Trump*. Warum für einen Kuss bezahlen, mit dem ein Mann verraten werden sollte, der gleichsam zur besten Sendezeit im Fernsehen auftrat – oder dem Äquivalent zum Fernsehen in der damaligen Zeit [, dem Vorhof zum Tempel].“¹⁶

Amos Oz entwickelt in seinem Roman „Judas“ daher eine „alternative Wahrheit“, eine „Parallelgeschichte“, der zufolge Judas Jesus *nicht* verraten hat. Im Gegenteil. In der Perspektive dieses Midrasch glaubt Judas „stärker an Jesus, als Jesus selbst an sich glaubt.“¹⁷ Judas, im Roman von Oz, drängt Jesus, seine Rolle als Messias und damit als Retter

der Welt anzunehmen und sich dafür in Jerusalem kreuzigen zu lassen: „Du bist der Sohn Gottes. Du bist göttlich. Du bist dazu bestimmt, alle Menschen zu retten. Der Himmel hat dir den Auftrag gegeben, nach Jerusalem zu gehen und dort deine Wunder zu vollbringen, du wirst in Jerusalem das größte aller Wunder vollbringen, du wirst heil und gesund vom Kreuz steigen, und ganz Jerusalem wird dir zu Füßen fallen. [...] Der Tag deiner Kreuzigung wird der Tag der Erlösung der Welt sein. [...] Nach dieser Probe beginnt die Erlösung der Menschheit. An diesem Tag beginnt das Königreich des Himmels.“¹⁸ Erst unter dem Kreuz, als Jesus scheinbar von Gott verlassen stirbt, verliert Judas seinen Glauben und verzweifelt. Judas sieht nun seine messianische Hoffnung enttäuscht und begreift seine eigene Tat als schrecklichen Fehler: „Er hat das Licht seines Lebens getötet. Er hat seinen Gott getötet. [...] Er hat ihn getötet, indem er zu viel von ihm verlangt hat, indem er die sofortige Erlösung verlangt hat, indem er das Kommen des Himmelreiches am nächsten Tag, in der nächsten Stunde, im nächsten Augenblick verlangt hat.“¹⁹ Daher, so schließt der Midrasch von Oz, erhängte sich Judas noch am Karfreitag.

Mit Oz über Barth hinausgehen...

Amos Oz geht in seiner Rehabilitation des Judas Ischarioth über Barth und auch über Gollwitzer noch einen entscheidenden Schritt hinaus: Judas wird nicht als Verräter verstanden, sondern er verkörpert die messianische Hoffnung und Ungeduld, die sehnsüchtig auf die Erneuerung der Welt wartet, nach Gottes Verheißung. Judas sieht die jüdische Messiaserwartung in Jesus erfüllt, verzweifelt dann aber am Ausbleiben der Erlösung der Welt am Karfreitag. Judas verzweifelte am Ausbleiben der biblischen Verheißungen für die messianische Zeit, verriet Jesus hierin aber nicht, sondern traute ihm als Messias eben genau das zu, was wir Christinnen und Christen bis heute von Jesus Christus bekennen und erwarten.

Hätte doch, so mag man sagen, auch Barth ein solch positives Bild von Judas Ischarioth (und mit ihm vom Judentum insgesamt) gewin-

14) H. Gollwitzer, *Krummes Holz, aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1973, 295f.

15) Ebd., 276.

16) Oz, *Zwischenruf*, 21.

17) Ebd., 31f.

18) A. Oz, *Judas. Roman*, Berlin 2015, 168.

19) Ders., *Zwischenruf*, 39f.

nen können! Hätte doch Barth den Stachel der messianischen Ungeduld als etwas Positives und auch für uns Notwendiges wahrnehmen können, um nicht zu schnell dort eine Erlösung zu propagieren, wo alles noch nach Erlösung schreit.

Erst Barths Schüler, wie Friedrich-Wilhelm Marquardt und andere, haben das eingeholt, indem sie das jüdische Nein nicht als Verrat, sondern als etwas auch für uns Christinnen und Christen Positives verstehen. Marquardt formulierte daher: „Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen.“²⁰ – Amos Oz führt in seiner Rezeption des Judas Ischarioth genau auf solch eine Fährte, nämlich (über Barth hinausgehend) Judas Ischarioth als sehnsüchtig Hoffenden wahrzunehmen und damit gerade *nicht* als Verräter an den biblischen Hoffnungen, sondern als Anwalt eben dieser noch ausstehenden Verheißungen in der noch auf Erlösung harrenden Welt.

20) F.-W. Marquardt, „Feinde um unsretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: ders. (Hg.), *Verwegenheiten. Theologische Stücke* aus Berlin, München 1981, 311–336, 311.

„Text und Krise“

Auf der Suche nach Worten für das, was passiert, wenn das Wort Gottes Menschen trifft...

Von Jörg Heimbach



Jonamotiv auf der Kanzelepore im Duomo di Ravello, Italien

Was haben die Emmausjünger „erfahren“ (gefühlt, gedacht, erkannt), als sie die Begegnung beschreiben, die sie mit dem ihnen die Schrift deutenden Christus gemacht hatten?: „*Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege und uns die Schrift öffnete?*“ (Luk. 24,32) – eingedenk dessen, dass das Herz im Rahmen einer biblischen Körpersymbolik ein Organ des Verstehens, des Denkens und der Gefühle ist. (Dtn. 29,3) Was war das für eine Erfahrung?

Der Begriff der „Erfahrung“ im Blick auf Gott war Karl Barth suspekt. Zu sehr sei der Mensch da bei sich selbst mit seinen Phantasien, Wünschen und Projektionen, die nichts anderes seien als Vereinnahmungsstrategien, mit deren Hilfe der Mensch sich Gott für seine ei-

genen Interessen gefügig macht. Dem stellte Barth das 1. Gebot als theologisches Axiom entgegen.

Und doch wollen und müssen ja Menschen Gott in ihren Erfahrungen wiederfinden, weil sie Menschen sind, die sehen, riechen, hören und spüren, nur über ihre Sinne in Kontakt kommen mit der Wirklichkeit, eben auch der Wirklichkeit Gottes. Seit meinem Studium bin ich auf der Suche nach einer Sprache, die Worte dafür findet, *wie* Menschen Gott erfahren, wenn sie „ihm“ in Gestalt seiner „Worte“ in Bibel und Christus (siehe Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes) wirklich begegnen. Denn wenn gilt: „das Wort ward Fleisch“ in Jesus Christus, dann betrifft dies nicht nur Körper und Leben dieses einen, sondern muss doch auch an und in meinem „Fleisch“ und Leben ankommen, ja: zu „erfahren“ sein. So verstehe ich das „*Brannte nicht unser Herz...?*“ der Emmausjünger.

Nicht zuletzt darum bin ich Marten Marquardt dankbar für ein „Geschenk“, das er mir vor vielen Jahren machte, als er mich im Rahmen eines Gespräches über Luther fragte: „*Du kennst das 5. reformatorische „sola“? Als ich ratlos des Kopf schüttelte, antwortete er mir: Luther hat in einer seiner Tischreden formuliert: „sola experientia facit theologum“, allein die Erfahrung macht den Theologen.“ (Tischreden, WA TR 1,16,13, Nr. 46 – 1531)*

Und diese Erfahrungen – denke ich weiter – müssen doch mehr und auch andere sein als die bei Luther zumindest immer wieder betonten Leidens- und Anfechtungserfahrungen, die mich hin zu Christus ziehen.

„Text und Krise“... so lautete der Titel des Germanistikseminars, dass ich im Sommersemester 2018 als Pfarrer der Evangelischen Studierendengemeinde gemeinsam mit der Dozentin Dr. Angela Mielke an der Universität zu Köln hielt. Im Rahmen dieses Seminars wurde ich mit Texten konfrontiert, die mich deutlich erinnerten an das, was ich bei Karl Barth in meinem Studium über die Wirkung des Wortes Gottes gelernt hatte. Durch die Arbeit an den Texten dieses Seminars kam ich auf die Idee, dass die Kategorie der „Erfahrung“ bei Barth vielleicht vor allem über den „Begriff der Krise“ definiert wird, wie dies besonders in seinen beiden Römerbriefkommentaren nachzulesen ist. Hier ist Gott ja vor allem

die Störung und Infragestellung aller menschlichen Erwartungen, ist „ganz anders“ als all die Bilder, die wir uns von „*ihm*“ machen, widerspricht immer wieder dem, was wir bereit sind als „Gotteserfahrung“ zu reklamieren, z.B. zur Zeit der Römerbriefkommentare im Begriff des Volkes, des Krieges, des „Erlebnisses“. Und dieser Einspruch gilt dann natürlich auch für das Wort der Heiligen Schrift und die kirchliche Verkündigung, die es den Hörerinnen und Hörern „gerade nicht recht machen (sollen)“, weil auch in ihnen und durch sie die menschlichen Bilder und Vorurteile im Blick auf Gott und den Menschen immer wieder krisenhaft aufgestört werden.¹

„Text und Krise“ ... mitten in besagtem Semester, mit ersten Erfahrungen aus dem Seminar im Rücken, trat ich im Mai auf einer Wanderreise in der Hauptkirche von Ravello/Italien vor die Kanzelempore (siehe Bild) und entdeckte das Jonamotiv: den vom Fisch verschluckten und wieder ausgespienenen Jona, Gleichnis für Tod und Auferstehung, für die „Bekehrung“ des Jona im Bauch des Fisches, für seine Verwandlung durch die Begegnung mit Gott, die zur Sprache kommt im Psalm des Jona, den wir als Nacherzählung einer krisenhaften Verwandlung verstehen dürfen. Dieses Jonamotiv ist uns bekannt als Bildschmuck auf alten Taufsteinen. Es ist in Ravello auf einer Kanzel! zu finden, dem Ort der Verkündigung des Wortes Gottes und stellt es damit in einen ganz neuen Bedeutungshorizont, nämlich der Erfahrung der Krise in der Begegnung mit dem Gotteswort, das tötet und lebendig macht, ganz und gerade in Frage stellt, auch in dem Sinne, dass es alte Gewissheiten über mich, die Welt und Gott zerstört, indem es mich mit der „neuen Welt (in) der Bibel“ konfrontiert. Krise wäre dann – in der Symbolik der Kanzelempore aus Ravello – die Geschichte, an deren Ende ein Mensch durch die – eben auch schmerzhaft – Begegnung mit dem Gotteswort neu wird, sich, sein Leben und die Welt neu verstehen kann. Was für eine „brennende“ Erfahrung!

Spannend und auffällig ist übrigens an der besonderen Version des Jonamotivs in Ravello, das – gegen die Blickgewohnheit, links in einer Bildfolge das chronologisch weiter Zurückliegende zu verorten – zuerst die „Auferstehung“ und danach erst „der Tod“ auf der Kanzel erschei-

1) Der systematische Theologe Werner Thiede nennt direkt die ganze Theologie Barths eine „Theologie der Krise“, Werner Thiede, Hrsg., „Karl Barths Theologie der Krise heute“, Transferversuch zum 50. Todestag, Leipzig 2018

nen. Barth hätte sich daran sicher auch gefreut: Erst vom Evangelium, von der frohen Botschaft her, wird uns unsere wirkliche Situation offenbar. Oder im Blick auf mein Thema: Die „Krise“ steht ganz und gar im Dienst des Lebens, einer neuen Schöpfung. Das JA ist größer und umfängt das NEIN!

„Text und Krise“ – einer der literarischen Texte des Seminars, die mich an Barth und sein Verständnis des Wortes Gottes erinnerten und mir halfen, ihn wieder besser und neu zu verstehen, war ein Text des jüdischen Schriftstellers Franz Kafka:

„Ich glaube, man sollte überhaupt nur solche Bücher lesen, die einen beißen und stechen. Wenn das Buch, das wir lesen, uns nicht mit einem Faustschlag auf den Schädel weckt, wozu lesen wir dann das Buch? Damit es uns glücklich macht, wie Du schreibst? Mein Gott, glücklich wären wir eben auch, wenn wir keine Bücher hätten, und solche Bücher, die uns glücklich machen, könnten wir zur Not selber schreiben. Wir brauchen aber die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt, wie der Tod eines, den wir lieber hatten als uns, wie wenn wir in Wälder vorstoßen würden, von allen Menschen weg, wie ein Selbstmord, ein Buch muß die Axt sein für das gefrorene Meer in uns.“²

Bei Kafka ist der Aspekt der Krise ganz im Vordergrund, der etwas Altes zerstört und auslöscht. Das Schmerzhafte wird betont, von der Axt ist die Rede. Ich denke, es ist nicht zu gewagt, davon auszugehen, dass Kafka hier auch aus seiner Erfahrung mit der jüdischen Tradition, der Tora, schöpft, die z.B. vom Wort Gottes spricht, das *„wie ein Feuer ist ... und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt“* (Jer.23,29)

Aber gerade an Kafka wird dann auch deutlich, was das andere bei Barth ist, der durch die ganze Bibel und zwischen ihren Zeilen hindurch den *„Ton vom Ostermorgen“*³ vernimmt und von dem Gott spricht, der Christus vom Tode auferweckt und unsere ganze Existenz in den Verheißungshorizont dieser Auferstehung stellt. Und natürlich muss dann auch die Erfahrung mit den Texten der Heiligen Schrift letztlich – gerade und auch das Krisenhafte in der Begegnung mit ihnen – Auferstehungserfahrung sein, die Entdeckung eines neuen Menschen. *„Brannte nicht unser Herz...?“*

2) Franz Kafka, Briefe 1902-1924, Fischer Verlag 1998, 27ff

3) Barth, Die neue Welt der Bibel, 1917, 322.

Für Barth hat das, was in der Begegnung mit dem Wort Gottes geschieht, eben nicht nur den Aspekt der Krise. Wir lernen von ihm: *„Die Bibel IST (hervorgehoben JH) nicht das Wort Gottes, wohl aber kann sie dieses werden durch Gottes eigenes Wirken (KD I,1, 112f, 116), ‚wie das Wasser im Teich Bethesda bewegt wurde, um dadurch un(s) so heilsam zu werden‘ (114)“*⁴ Aber was ist das Heilsame? In welcher Gestalt trifft, verändert und prägt es den Menschen? Luther half sich damit, sich ganz und gar und vor allem auf die Wirklichkeit und Wahrheit der Vergebung im Rechtfertigungsgeschehen zu konzentrieren, um die performative Kraft des Wortes Gottes zu beschreiben. Aber ist es nur das? Für die Emmausjünger zumindest (resp. die Erfahrung der christlichen Gemeinde, die wohl dieses „Brennen“ in der Begegnung mit dem auferstandenen Christus z.B. in ihren Gottesdiensten erfahren hat) war es noch mehr und anderes.

Wenn ich mich auf meine Leseerfahrungen mit Barth beziehe, meine ich, dass er sehr spröde und formal geblieben ist, wenn es um die Explikation der Erfahrung des Heilsamen im Menschen in der Begegnung mit dem Wort Gottes ging. Mag es daran liegen, dass er zu einer Ausarbeitung einer Lehre vom Heiligen Geist nicht mehr gekommen ist, denn dies wäre doch der klassische Ort, um – biblisch und existenziell – über „Erfahrungen“ zu reden? *„Brannte nicht unser Herz...?“*

Vielleicht wäre gerade der „Emmaustext“ die! klassische Stelle, anhand derer wir es wagen könnten, über eine Art „spielerischer Phänomenologie“ der heilsamen Wirkung des Wortes Gottes nachzudenken, gerade im barthschen Sinne einer engen Zusammenarbeit zwischen biblischer Exegese und Dogmatik.

Nur angedeutet - wie ein erster Aufschlag zu einem Spiel, das woanders oder später weiter gespielt werden könnte noch einige Worte zu den „brennenden Herzen“ der Jünger:

Was sie erfahren haben war:

- es wird ihnen ein neuer Deutungshorizont geschenkt (24,26ff), nach dem alles, was ihnen plausibel schien, zerstört war,
- sie spüren wieder Sinn, nach dem alles sinnlos geworden war,
- aus ängstlicher Einsamkeit wird tiefste Erfahrung von beruhigen-

4) Michael Weinrich, Karl Barth, Göttingen 2019, 218.

der Gemeinschaft (24,29)

- aus Enge wird Weite, aus Schwere Leichtigkeit, aus tiefer Trauer Freude, aus Orientierungslosigkeit ein klares Ziel,
- der lebendige Christus hat sich ihnen sinnlich gerade auch über das gemeinsame Mahl erschlossen (Das Heilsame muss also im vollen Sinne auch „geschmeckt“ werden, liegt auf der Zunge, nicht nur in den Ohren (24,30f)),
- sie lassen ihre deprimierende Isolation hinter sich und werden wieder hingezogen zu neuer Gemeinschaft, sie bleiben nicht auf sich bezogen (24,33f).

Marten Marquardt selbst hat mir – er wird das nicht wissen – neben dem fünften reformatorischen „solus“ noch ein zweites Geschenk gemacht, mir weiteres Material geliefert für eine „spielerische Phänomenologie“ der Heilsamkeit des Wortes Gottes. In einem seiner Gottesdienste vor vielen Jahren in meiner Gemeinde in Brauweiler, hatte er ein Lied (EG 552 „Licht, das in die Welt gekommen“) ausgesucht, dessen 3. Strophe mein Herz immer wieder freudig „brennen“ lässt, weil dessen „Krisensprache“ wunderbar zart und freundlich klingt.

„Wo DU sprichst, da muss zergehen, was der starre Frost gebaut; denn in deines Geistes Wehen, wird es linde, schmilzt und taut. Herr, tu auf des Wortes Tür, ruf die Menschen all zu dir.“

Danke, lieber Marten!

Aber die Finsternis konnte das Licht nicht überwältigen

Von Bertold Klappert

Für Marten Marquardt

Predigt über Joh 1,5 am 2. Advent 2009 in Barmen Gemarkte und am 2. Advent 2017 in der Baptistengemeinde/Köbner-Kirche Wuppertal-Barmen

Lesung aus Jes 60,1-3: „Mache dich auf, werde Licht! Denn Dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des HERRN ist aufgestrahlt über dir. Siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, über dir aber wird der HERR aufstrahlen, und seine Herrlichkeit wird erscheinen über dir. Und Völker werden zu deinem Licht gehen und Könige zu deinem strahlenden Lichtglanz.“

Gebet: „JESUS, gib gesunde Augen, die was taugen, rühre meine Augen an! Denn das ist die größte Plage, wenn am Tage, man das Licht nicht sehen kann.“

Liebe Gemeinde !

Wir orientieren uns am heutigen Sonntagmorgen des 2. Advent an einem Bibelvers aus dem Johannes-Evangelium, der in der Reformation des 16. Jahrhunderts, derer wir in diesem Jahr 2017 besonders gedenken, eine große Rolle gespielt hat: „Das Licht leuchtet in die Finsternis hinein, aber die Finsternis konnte das Licht nicht überwältigen“ (Joh 1,5). In Bildern aus der Reformationszeit sieht man die Reformatoren Martin Luther, Johannes Calvin, Huldreich Zwingli, Martin Bucer und andere an einem Tisch um die aufgeschlagene Bibel versammelt, die durch das Licht einer Kerze erleuchtet wird, versehen mit der Unterschrift: „Lux in tenebris lucet/das Licht leuchtet in der Finsternis“.

Besonders in der Zeit der Verfolgungen der Hugenotten in Frankreich unter dem katholischen König Franz I. mussten sich die Gemeinden in der Wüste zu ihren Gottesdiensten in der Angst vor den staatlichen Dragonern und mörderischen Schergen des Königs verbergen. Auch dort erleuchteten, wie man auf den Bildern im „Musée du Desert“ in den Sevens/Südfrankreich sehen kann, Kerzen den

kleinen und dunklen Gottesdienstraum mit der aufgeschlagenen Bibel und dem leuchtenden Licht einer Kerze. Das Licht der Bibel leuchtet hier trotz der Finsternis der dogmatischen, kirchlichen und staatlichen Verkrustungen und der mordenden religiösen Gewalten und wird zum eigentlichen Maßstab für Glauben und Leben, für Evangelium und Ordnung und auch für das Verhältnis der Gemeinde zum Staat.

Ich lese den Predigttext in seinem Kontext: *In ihm -- Jesus, dem Wort GOTTes -- war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen (1,4). Alle Dinge sind durch dasselbe geschaffen und ohne dasselbe ist auch nicht eines geschaffen, was geschaffen worden ist (1,3). Und das Licht scheint in die Finsternis hinein, aber die Finsternis konnte das Licht nicht überwältigen (1,5).*

Wie sollen wir den Text Joh 1,5 übersetzen ?

a) Unklar ist zunächst die Übersetzung des zweiten Textelementes: Martin Luther übersetzt: „Das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht *begriffen*, konnte es nicht *begreifen*“. Spätere Lutherbibeln übersetzen: „und die Finsternis konnte das Licht nicht *ergreifen*“. Sogar die neue Luther-Übersetzung von 2017 übersetzt im Haupttext: „Und die Finsternis hat's nicht *ergriffen*“. Ähnlich mit anderen die Elberfelder Übersetzung: „und die Finsternis hat es nicht *erfaßt*“. Wieder andere übersetzen: „die Finsternis hat das Licht nicht *aufgenommen*“, „nicht *angenommen*“, „nicht *erfasst*“, wie beide Zürcher Übersetzungs-Traditionen verstehen. Aber soll die Finsternis das Licht überhaupt erfassen, begreifen, ergreifen, annehmen oder aufnehmen? Oder soll nicht das Licht, wie in der Schöpfungsgeschichte erzählt wird, das Tohu wa Bohu der chaotischen Finsternis gerade zurückdrängen und zugunsten einer heilvollen Lebensordnung zum Verschwinden bringen?

Und so sind diejenigen Übersetzungen wohl im Recht, die wie die New Oxford Bible übersetzen: „Die Finsternis konnte das Licht *nicht* überwältigen“, „but the darkness did/could *not overcome it*“. Das klingt in dem Befreiungslied der Bürgerrechtsbewegung unter Martin Luther King in Amerika wieder an: „We shall overcome...“. So übersetzt auch die Neue Niederländische Bibel-Übersetzung: Das Licht scheint in der

Finsternis, „mar de duisternis heft het licht niet in har macht“, aber die Finsternis hat das Licht nicht in ihre Gewalt bekommen. Neuere Kommentare übersetzen ähnlich: „Das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht auslöschen können“.

Es handelt sich also zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem – noch immer vorhandenen und von Gott nicht geschaffenen und nicht gewollten – Tohu wa Bohu einerseits und „der Schöpfung gegen das Nichts“ andererseits nicht um eine statische Balance, nicht um ein schiedlich-friedliches Nebeneinander, nicht um ein Gleichgewicht, sondern um einen Kampf zwischen Licht und Finsternis, in dem die Finsternis vergehen soll, weil das wahre Licht angekommen ist. Wie es der 1. Joh.- Brief sagt: „Die Finsternis vergeht, *denn* das wahre Licht scheint schon“ (2,8).

b) Unklar ist auch die Übersetzung des ersten Textelementes:

Soll man statisch übersetzen: „das Licht scheint *in* der Finsternis“ oder dynamisch „*in* die Finsternis *hinein*“?

Gnostiker und Weltverächter aller Zeiten, aber auch gnostisierende Fromme in der Christenheit haben es statisch gemeint und gelebt: Es gehe im Leben darum, möglichst schnell aus diesem Jammertal erlöst zu werden und wie mit einem Fesselballon steil in den Himmel zu fahren, wie Dietrich Bonhoeffer in seinem Vortrag „Dein Reich komme!“ (1933) unter Berufung auf die Kritik Friedrich Nietzsches das herrschende Christentum seiner Zeit kritisiert hat. Die Gnostiker singen in ihren „Perlenliedern“ und leben dann auch danach, dass Lichtfunken aus der himmlischen, oberen Welt des Lichtes in die geistlose Materie, dh. in die von einem Demiurgen böse geschaffene Welt gefallen seien. Durch die Selbsterkenntnis des Gnostikers, der in sich diese Lichtpartikel wiederentdeckt, können die Lichtfunken aus der Materie befreit und wieder der eigentlichen, jenseitigen, oberen Welt des Lichtes, aus der sie ursprünglich stammen, zugeführt werden. Gnostiker haben das nicht nur gemeint, sondern auch gelebt. Ihr von Paulus in 1.Kor15, 32 zitierter Slogan „Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“ bestätigt das. Als Kind habe auch ich ein gnostisches Kinderlied gelernt und gesungen: „In der Welt ist's dunkel, leuchten müssen wir. Du in deiner Ecke, ich in meiner hier“. Das ist statisch und privatistisch, ja gnostisch gemeint und deshalb nicht urchristlich und messianisch

gedichtet.

Aber unser Text will nicht statisch und weltflüchtig verstanden werden. Denn das Licht, das Joh 1,5 verkündigt und dort angezeigt wird, ist ein Licht, „das *allen* Menschen leuchtet“ (Joh 1,9). Und das Licht scheint dynamisch *in* die Finsternis *hinein*, um die Finsternis zu vertreiben und ihr nicht dualistisch das Feld zu überlassen. Als dieses mächtig angreifende Licht will dieses Licht in die Finsternis hinein wirken und so und nur so dann auch *in* der Finsternis sein. Dieses Licht ist schon heute tröstend und aufrichtend gegenwärtig. Es leuchtet denen, die in der Finsternis und im Todesschatten festsitzen. Denn der „Vater des Lichtes, bei dem kein Wechsel von Licht und Finsternis ist“ (Jak 1,17), wohnt nicht nur im Himmel, sondern auch „bei denen, die zerschlagenen und zerbrochenen Herzens sind“ (Jes 57,15).

Wir kommen im Advent vom Gedenken an unsere liebsten Verstorbenen her, von einem Sonntag, den wir in der protestantischen Christenheit in gedankenloser Weise „Totensonntag“ zu nennen pflegen, wobei auch das platonisierende Ersatzwort „Ewigkeitssonntag“ nur über unsere Verlegenheit hinwegtäuscht. Was wir eigentlich zu bekennen und zu erinnern hätten, wäre, dass wir liturgisch und thematisch den letzten Sonntag im Kirchenjahr als „Sonntag *vor dem Advent*“ begehen sollten. Denn das Licht des Advents scheint auch in die Welt der *Gestorbenen* hinein, wie wir es im Credo bekennen: Der Christus JESUS ist „hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Damit sind die Gestorbenen nicht mehr „tot“, auch nicht mehr nur in der Finsternis, sondern leben im Licht des Advents, hoffnungsvoll auf ihre kommende Auferweckung hin. „Seelenwanderung“ ist nun nicht mehr gnostisch misszuverstehen, sondern adventlich gemeint: Die Gestorbenen wandern mit uns auf der anderen Seite des himmlischen Weges hin zum Reich Gottes. Ja sie warten auf uns, „damit sie nicht ohne uns zur Vollendung gelangen“, wie der Hebräerbrief abgründig und hoffnungsgewiss zugleich zusagt (Hebr.11,40). Ihr, der Gestorbenen Warten dort dürfen wir in all unserem Trauern um die verstorbenen Geliebten hier nicht enttäuschen, indem wir uns in Trauer resigniert hängen lassen, ohne ihnen Schritt für Schritt entgegenzugehen.

Es gilt also für die Übersetzung beides, aber in einer bestimmten Reihenfolge: *Weil* das Licht dynamisch *in* die Welt der Finsternis *hinein* scheint, die zum Vergehen bestimmt ist, *darum* scheint es auch *in*

der Finsternis denen, die im Schatten des Todes, der Trauer und der Verzweiflung festsitzen.

Von den Spuren des messianischen Lichtes erzählen

Der sog. Johannesprolog aus dem ersten Kapitel des Johannes-Evangeliums, aus dem unser Predigttext stammt, spricht von dem Wort GOTTes „*im Anfang* bei GOTT“ (1,1). Er erzählt sodann von Johannes dem Täufer, der den Messias JESUS, den messianischen Sohn Gottes, als „das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet“ (1,9), verkündigt. Von diesem Licht heißt es zuvor: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen“ (1,4).

a) Damit macht der Prolog eine wichtige Voraussetzung. Er verweist auf die Schöpfung des Lichtes in der Welt aus dem Ur-Licht „*im Ursprung*“, bevor „Himmel und Erde geschaffen wurden“. *Fünffmal* wird absichtsvoll bei der Entstehung der Schöpfung vom Licht gesprochen: „Und Gott sprach: ‚Es werde *Licht*!‘. Und das *Licht* wurde geschaffen. Und Gott sah, dass das *Licht* gut war und Gott schied das *Licht* von der Finsternis. Und Gott nannte das *Licht* ‚Tag‘ und die Finsternis ‚Nacht‘. Und es wurde Abend und Morgen, ein erster Tag“ (1. Mose 1,3-5).

Noch bevor Sonne und Mond, die in Ägypten und Babylonien als Gottheiten angebetet wurden, durch GOTTes Machtwort geschaffen werden, schafft GOTT das Ur-Licht, aus dem alle anderen Lichter als „Lampen und Leuchten“ geschaffen und damit als „Götter“ abgesetzt werden. Von diesem ewigen Schöpfungslicht im Anfang werden die Götter der Babylonier, werden Sonne, Mond und Sterne mit ihren von Menschen bis heute magisch missbrauchten astrologischen Kräften entmythologisiert. Deshalb singen wir auch vom „Morgenglanz der Ewigkeit, dem Licht vom *unerschaffenen* Lichte“ (eg 450,1). Und dieses Ur-Licht strukturiert auch den Rhythmus aller Tage „vom Abend bis in den Morgen“ und nicht, wie wir meistens einen Tag bestimmen, „vom Morgen bis zum Abend“.

Wir pflegen nämlich wie Heiden zu sagen: Der Tag geht vom Morgen in die Nacht der Finsternis hinein, in die Nacht der Götterdämmerung und des Weltenbrandes (Fr. Nietzsche). Das entspricht weitge-

hend auch unserem Weltverhalten, das die Welt als Schöpfung Gottes wieder in die Richtung des Chaos zu verwandeln, auszubeuten und der Vernichtung preiszugeben droht. Die Bibel aber zählt umgekehrt: Jeder Tag beginnt mit dem Abend und geht in das Licht des Morgens und noch weiter in den „Morgenglanz der Ewigkeit“ hinein. Und weil Gott mit der Schöpfung von Abend und Morgen gegen die Mächte der Finsternis kämpft, bitten wir den Schöpfer des Lichtes: „Und vertreib durch Deine Macht unsere Nacht“ (eg 450,1).

b) Diese Lichtschöpfung der Welt aus dem Ur-Licht hört dann nicht etwa auf, sondern wird dynamisch fortgeführt. Sie geht in der *Berufung* von *Abraham* und *Sara* weiter (1.Mose 12). Sie geht machtvoll weiter auch nach dem Fall der Menschheit in die Scham (1.Mose 3) und nach dem die Weltgeschichte prägenden Brudermord (1.Mose 4), schließlich nach dem ökologischen Tohu wa Bohu der Sintflut (1.Mose 6-9) und auch nach dem Toh wa Bohu eines totalen babylonischen Staates. Dieser Gewaltstaat duldet statt der Vielfalt der Sprachen nur eine Amts- und Computer-Sprache und propagiert statt der Vielfalt der Kulturen nur eine Einheits- und Zwangskultur (1.Mose 11). In der Erzählung von der Berufung Abrahams und Saras wird der Terminus „Licht“ durch den Terminus „Segen“ weitergeführt. Und zwar bedeutungsvoll und bedeutungsschwer *fünffmal*, wie bei der Schöpfung des Lichtes aus dem Ur-Licht. JHWH, der Schöpfer von Himmel und Erde, verheißt dem Abraham: „Ich will dich *segnen* und werde du zum *Segen*. Und *segnen* will ich, die dich *segnen* und durch dich werden *gesegnet* werden alle Völker der Erde“ (1.Mose 12,1-3). Das kann, wie die Rabbinen in ihrer Auslegung entdeckt und betont haben, nicht zufällig sein.

Mit Abraham und Sara beginnt also biblisch gesehen eine umfassende Segensgeschichte, die die fünffachen Lichtschöpfungen des Schöpfungsberichtes weiterführt und in die Geschichte einführt. Diese Licht- und Segensgeschichte bezieht sich nun nicht allgemein auf die „Menschheit“, wie wir gerne sagen, sondern differenziert zunächst auf das Zwölf-Stämmevolk Jakob- Israel, dann auch auf das Zwölf- Stämmevolk Ismael (1. Mose 25,12-18), dh. auf die Söhne und Töchter von Hagar und Ismael, die traditionell „Sarazenen“, dh. Sara-Töchter und Sara-Söhne genannt wurden. Diese Licht- und Segensgeschichte bezieht sich weiter mit dem Kommen des Messias JESUS auch auf uns,

um sich durch Israel, durch die Ökumenische Christenheit und durch die Muslimische Ökumene schließlich auf „alle Völker“ auszuwirken. Der Sendungs- und Lehrbefehl des auferweckten Messias *Jesus* an „alle Völker“ (Mt 28, 19), der auf 1.Mose 12,3, auf die Verheißung des Segens für alle Völker, zurückverweist, zielt deshalb auf die Einbeziehung „aller Völker“ in die Segensgeschichte Abrahams und Saras.

Diese Licht- und Segensgeschichte geht dann weiter in der *Wüstenwanderung* des Volkes Israel. Dort leitet am Tag eine Wolken- und in der Nacht eine Feuer-Säule die Gruppen des Volkes auf dem Weg in das Land der Verheißung. Topografisch handelt es sich wahrscheinlich um das Feuer eines Vulkanes von einem Berg aus Südarabien, an dem Israel für seinen Weg das Licht der Tora, das Licht der Gebote durch Mose empfangen sollte (Ps 119,105). Der Dichter Walter Schulz hat es 1962 so gedichtet: „GOTT liebt diese Welt. Feuerschein und Wolke und das heilige Zelt sagen seinem Volke: GOTT ist in der Welt“ (eg 409,3).

Die Spuren des Lichtes und des Segens gehen dann weiter in der Verkündigung der vor-, der exilischen und nach-exilischen *Prophetie*: „Das Volk, das im Finstern seinen Weg geht, sieht ein großes Licht und über denen, die im Land tiefsten Dunkels festsitzen, strahlt es hell auf“ (Jes 9,1). Und dann bündelt sich das alles noch einmal im messianischen Knecht Gottes, der nach dem unbekannten Exilspropheten die Aufgabe hat, „zum Bundesmittler für das Volk (Israel) und zum Licht für die Völker zu werden, um die Augen der Blinden zu öffnen“ (Jes 42,6f; 49,6).

c) Schließlich konzentriert sich im Judentum und auch im Neuen Testament alles auf das Kommen des Messias im „Lichtglanz GOTTes“. Das Judentum spricht vom „Licht des Messias“ und erwartet das Kommen des Menschensohnes in der Lichtherrlichkeit GOTTes (Dan 7,13f; äthiopischer Henoch; Mk 13, 26; Lk 17,24). Und Paulus sieht nicht zufällig vor Damaskus Jesus im Lichtglanz des kommenden Menschensohnes (Apg.9.22.26), der ihn zum Licht- und Segensträger für Israel, für die in der Arabia wohnenden Ismael-Nachkommen und die Völker beruft (Gal 1,15-17).

Im Neuen Testament wird die Geburt des Messias JESUS im Lichtglanz der Lichtscharen des kommenden GOTTes den Hirten angekündigt (Lk 2,8-14). Das Licht scheint nun dynamisch und kraftvoll in

die Finsternis hinein (Joh 1,5). Rembrandt, der große Interpret der reformatorischen Botschaft, malt das Bild von dem im dunklen Stall auf das messianische Kind fallenden Lichtstrahl und Luther kann singen: „Das ewig Licht geht da herein, gibt der Welt ein' neuen Schein. Es leucht' wohl mitten in der Nacht und uns zu Lichtes Kindern macht“ (eg 23,4). In einer Zeit grausamer „Hexenverfolgungen“ ruft der Graf Spee aus Kaiserswerth bei Düsseldorf 1622 in der Zeit des 30-jährigen Krieges verzweifelt: „Wo bleibst du Trost der ganzen Welt, darauf sie all ihre Hoffnung stellt.... O klare Sonn, du schöner Stern, dich wollen wir anschauen gern; o Sonn geh auf, ohn' deinen Schein, in Finsternis wir alle sein“ (eg 7,4f). Und Johann Heermann dichtet nur wenig später 1630: „O Jesu Christe, wahres Licht, erleuchte die dich kennen nicht“ (eg 72,1).

Während des Laubhütten-Festes in Jerusalem, das im Gedenken an die Wüstenwanderung, die hinter der Feuer- und Lichtsäule her erfolgte, begangen wird, hören wir dann JESUS verkünden: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt wird nicht umherirren in der Finsternis, sondern das Licht des Lebens haben“ (Joh 8,12). So wie das Volk Israel mit seiner Sendung von Abraham her, so ist nun auch sein Messias JESUS von Abraham und Israel her das Licht für Israel und die Völker. Damit löscht Jesus weder die Lichter des Alten Testaments, noch die Lichter des Judentums aus, sondern bringt die Licht- und Segenssendung Abrahams und Saras zum Leuchten. Und das bis heute!

Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Jesus nach dem Laubhüttenfest mit ganz Israel auch das *Chanukka* - Fest, das Lichterfest der Wiedereinweihung des Tempels in Jerusalem, feiert (Joh 10,22f). Das ewige Licht, von dem Luther singt (eg 23,4), ist ja zunächst das Licht, das im Zelt der Begegnung und dann zu Jerusalem als Zeichen der Gegenwart GOTTes im Tempel geleuchtet hat und immer „vom Abend bis zum Morgen vor JHWH, dem EWIGEN, brennen“ sollte und in den Synagogen bis heute brennt (2. Mose 27,20f).

Der Tempel in Jerusalem wurde unter Antiochus IV, der sich selbst als „theos epiphanes“, als „erscheinenden Gott“ titulierte, schändlich entweiht, indem Antiochus das Götterbild des römischen Jupiter, als dessen Erscheinung er sich selbst verstand, auf den Altar des Allerheiligsten aufgesetzt hatte. Nach der Rückeroberung Jerusalems fand man im zerstörten und verwüsteten Tempel überraschenderweise „das ewige

Licht“ in einer Ecke des Tempels noch brennend. Nach der Wiederoberung durch die Makkabäer wurde der Tempel am 24. Dezember 165 v Chr. wieder eingeweiht. Deshalb wurde das Lichterfest Jahr um Jahr im Judentum gefeiert und JESUS feiert es zusammen mit seinem Volk Israel (Joh 10,22f). Denn das Licht der Weihnacht und das Licht des Messias JESUS ist immer auch das Licht von Chanukka, das „*Licht vom ewigen Licht*“ und umgekehrt. So feierten wir auch im Jahr 2016 mit der Synagoge das Lichterfest am 24. Dezember. Mit „Weihnukka“ feierte man lange Zeiten hindurch Weihnachten und Chanukka bei Juden und Christen zusammen, bis Hitler durch den Holocaust dieses Licht grausam ausgelöscht und damit die Verbindung von „Weih-Nukka“ für immer liturgisch gesprengt hat.

Doch gab es auch nach der Menschen- und Gottesfinsternis der Hitler-Shoa eine Art wunderbare Wiederholung der Chanukka-Geschichte von 165 v Chr.: Im Jahre 1938 wurde das Innere der Frankfurter Westendsynagoge während der „Reichspogromnacht“ völlig zerstört. Dessen Rabbiner Dr. Georg Salzberger floh 1939 mit seiner Familie nach England. Dennoch blieb das „Ewige Licht“ am Brennen und wurde später zufällig in einer Ecke der völlig zerstörten Synagoge gefunden. Salzbergers Enkel, Jonathan Wittenberg, Rabbiner der New Orthodox London Synagogue, hat zur Einweihung seiner Neuen Synagoge in England auf einer Reise durch ganz Deutschland die Flamme, welche den schrecklichen Synagogenbrand in Frankfurt von 1938 überlebte, nach England in die dortige neue Synagoge überführt. Er tat das zum Zeichen dessen, dass die Finsternis das *ewige Licht* (ner tamid) nicht auslöschen konnte. Auf seiner Rückreise von Frankfurt, die ihn in unsere Wuppertaler Synagoge und das erste KZ Kemna 1933 vor den Toren Wuppertals führte, übernachtete der Rabbiner mit der Flamme im Gepäck in unserer Wohnung. So war das „ewige Licht“ als Zeichen der Gegenwart JHWHs, des Gottes Israels, „vom Abend bis zum Morgen“ in unserem Haus. Für meine Frau und mich ein unvergessliches Erlebnis!

Dass es in unserem Gesangbuch auch einen an der jüdischen *Passa*-Tradition und deren Lichtmeditationen orientierten Kanon gibt, möchte hier noch erinnert werden: „Gottes Wort ist wie Licht in der Nacht; es hat Hoffnung und Zukunft gebracht; es gibt Trost, es gibt Halt in

Bedrängnis, Not und Ängsten, ist wie ein Stern in der Dunkelheit“ (eg 591). Joseph Jacobsen, ein jüdischer Lehrer aus Hamburg, hat im Jahre 1935 zum Text die Melodie entworfen.

Auf die ewige Lichtgegenwart Gottes und seines Messias hoffen

Nun darf in der weitergehenden Licht- und Segensgeschichte des Neuen Testaments das Erzählen von deren erhoffter Vollendung nach der *Apokalypse Johannes* Kp 21f nicht fehlen. Lernen wir doch in der Erforschung des Neuen Testaments erst langsam, das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und das Märtyrer-Buch der Johannes-Apokalypse kanonisch wieder als eine Einheit zu verstehen. Der Johannesprolog und die Johannesapokalypse gehören zusammen. Der HERR, der GOTT, wird nach der Verheißung des alttestamentlichen Propheten nicht die gute Schöpfung, aber das von uns Menschen Beschädigte und die die Erde noch immer bedrohenden Chaosmächte vernichten und in Treue zu seiner anfänglichen Schöpfung diesen Himmel und diese Erde neu schaffen (Jes 65,17). Das Chaosmeer, das Tohu wa Bohu (1. Mose 1,2), wird dann nicht mehr sein (Apok 21,1). Die ewige *Licht-Gegenwart GOTTes*, seine Schechinah, wird nicht nur bei Israel, sondern auch bei „allen Völkern“ wohnen (Apok 21,2f). Und alles Schreien und aller Hunger nach Brot und alles Schmerzensweinen der Verletzten und das ganze Todesgeschrei wird dann nicht mehr sein (21,4).

Es wird die *Neustadt Jerusalem* vom Himmel her auf die Erde herabkommen und die Altstadt Jerusalems, die mit so viel Blut und Tränen der Jahrtausende getränkt ist, verwandeln. Es werden die 12-Stämme Israels entsprechend der Wahl der Zwölf Jünger durch den Messias JESUS wieder erstehen (Mt 19,28) und die Völker werden ihre Gaben und kulturellen Begabungen in diese Zion-Stadt der 12 Stämme bringen, die dadurch endlich zur Welt- und Friedensstadt aller Völker werden wird. „Einen Tempel sah ich dort nicht mehr und die Stadt bedarf nicht mehr des (am Anfang geschaffenen) Lichtes der Sonne und des Mondes, die sie erleuchten, denn der Lichtglanz GOTTes erleuchtet sie und ihre Leuchte ist das (messianische Passa-) Lamm“ (Apok 21,22f). Die Völker werden in diesem Lichte die Wege der Gebote des Rechtes und Gerechtigkeit gehen (Jes 2,1-4; Micha 4,1-5) und mit ihren Herrschern

ihre Herrlichkeiten und Schätze in die Neustadt Jerusalem einbringen.

Wir sind einige Tage vor dem Advent mit unserer befreundeten Familie aus Java/Indonesien im Altenberger Dom gewesen und haben von innen das große Fenster über dem Hauptaussgang im gleißenden Licht der Abendsonne gesehen. Es hat uns allen das himmlische Jerusalem als Neustadt der Neuschöpfung GOTTes für Israel und alle Völker und so auch für uns zum hellen und unvergessenen Leuchten gebracht.

Dieses Ziel verfolgt also die Lichtgeschichte von der Schöpfung bis zur Neuschöpfung, von der Segensgeschichte Abrahams und Saras bis zur Vollendung in der Neustadt Jerusalem als Stadt des wiederhergestellten 12-Stämmevolkes Israel und aller Völker der Welt. Was für eine Lichtvision, welch ein Lichterfest, welch ein Tanzen aller Befreiten Israels und aller Freigelassenen der Schöpfung wird da stattfinden!

So weitreichend ist also unser Licht-Wort Joh 1,5 zu verstehen, das in die Geschichte von der Schöpfung und von Abraham und Sara über die Gabe der Tora durch Mose, über das die ganze Prophetie bündelnde Zeugnis Johannes des Täufers bis zum Kommen des Messias JESUS eingefügt ist und innerhalb dieses Zusammenhangs erzählt wird. So ist es gesamtbiblisch zu verstehen: Das Licht scheint in die Finsternis Israels und aller Völker hinein, in die Finsternis der Angst- und Todesverlassenheit, aber die Finsternis konnte und wird es nicht endgültig besiegen können, sie kann das Licht letztendlich nicht überwältigen. Die Finsternis in der Welt der Völker, in unseren Gesellschaften und in unseren Herzen wird dieses Licht immer wieder angreifen, aber sie wird am Ziel des Reiches Gottes und in der Vollendung Jerusalems und der Völkerwelt nicht den Sieg behalten. Das Licht des Messias JESUS wird letztgültig über die Finsternis und das ganze Tohu wa Bohu der Weltgeschichte siegen. Es wird ein großes Lichterfest ohne Ende sein. Und alle Lichtreklame in unseren Städten und alle Adventslichter in unseren Wohnungen weisen - gewusst oder nicht - auf dieses mit der Schöpfung und im Volk Israel und im Messias JESUS gekommene und im GOTT Israels auf die Völker kommende Licht hin.

JA : noch die Finsternis ! – Aber : das Licht kommt schon !

a) Ja, noch herrscht schreckliche Finsternis !

Ich sagte schon anfangs: Unser Predigttext von Joh 1,5 „Das Licht scheint in die Finsternis hinein“ ist kein weltfremder Text, kein gnostisierend-weltflüchtiges oder frömmelndes Dokument, sondern ein realitätsbezogener und realitätsgesättigter, wenn auch nicht faktenverfallener Text. Er will im Gegenteil uns realitätsfähig machen: Ja, es gibt diese Erfahrung der Finsternis in unserem Leben auch im vergehenden Jahr, so dass wir das Licht streckemweise überhaupt nicht sehen, sondern nur immer wieder erhoffen können. Ja, es gibt die Chaosmächte der Tsunamis und Erdbeben in der „Natur“, die noch nicht „Schöpfung“ geworden ist. Ja, es gibt das Chaos von Tohuwabohu, über dem der Geist GOTTes noch schwebt und zittert und in das das Licht der Schöpfung im Anfang noch nicht vollständig eindringen konnte. Ja, es gibt diese „herrenlosen Gewalten“ (K. Barth), in die das Licht Gottes hineinscheint, ohne den Kampf zwischen Licht und Finsternis schon vollständig gewonnen zu haben. GOTT hat das Chaos des Tsunami vor zwölf Jahren in Südindien, der ausgerechnet die Dalits, die Unberührbaren und Ärmsten der Armen in Indien, so schwer getroffen hat, GOTT hat das Chaos der Flutwelle in Nordsumatra, die die Muslime in Aceh so schrecklich heimgesucht hat, nicht gewollt, aber auch noch nicht vollständig verhindern und zurückdrängen können. GOTT hat die unbeschreiblichen Verbrechen in Aleppo/Nordsyrien nicht gewollt. GOTT hat auch den Terroranschlag mit den vielen Gestorbenen und Verletzten auf dem Weihnachtsmarkt mitten im Herzen der Hauptstadt Berlins nicht gewollt und verhindern können. GOTT ist zu diesem Ziel der neuen Welt GOTTes selbst noch auf dem Weg und unterwegs, um in der Weltvollendung das Chaos vollständig zurückzudrängen, bis alle Menschen dann sehen und singen können: „Und das Chaos-Meer ist nicht mehr!“ (Apok 21,1).

b) Aber, das Licht kommt schon!

Die Barmer Theologische Erklärung Art. I hat noch in der Zeit der großen Dunkelheit und „Gottesfinsternis“ (M. Buber) bekannt, dass es auch „Wahrheiten“ und Lichter außerhalb der Kirche gibt. Die Gemeinde dürfe diese wahren Worte zwar nicht zur Grundlage ihrer Predigt machen. Da diese aber Lichter Jesu Christi von außerhalb der Kirche her sind, hat die Gemeinde auf diese sorgsam zu hören und von ihnen zu lernen. Karl Barth hat diesen Sachverhalt nach der Shoa im Jahre 1959 in seiner *Lichterlehre*, die eine Lehre von den „Lichtungen in der Schöpfung“ und von den „wahren Worten“ in der Welt-, Völker- und Religionsgeschichte ist, umfassend entfaltet (KD IV 3). So können und dürfen Christen und Christinnen sich Wahrheiten von der Aufklärung, auch im Wissen um deren vielfältiges Versagen, sagen lassen. Wie auch Abraham sich von Melchisedek, dem Priester des „Höchsten GOTTes, dem Priesterkönig am vordavidischen, jesusitischen Heiligtum in Jerusalem, hat segnen lassen (1. Mose 14,19), was die Rabbinen verwundert so kommentiert haben: „Wenn es nicht geschrieben stünde, dürfte man es nicht sagen“ (J. Petuchowski).

In der Welt sind eben nicht alle Katzen grau, sondern da leuchten auch adventliche Lichter und messianische Splitter des GOTTes der Hoffnung (E. Bloch), die sich den geballten Gewalten der Finsternis entgegenstemmen. Solche Spuren des Lichtes sollen wir entdecken und erinnern. Von den Spuren dieses Lichtes dürfen wir erzählen. Da gibt es die gewaltlose Revolution in Südafrika unter Nelson Mandela und in Namibia unter Zephania Kameeta. Da gibt es die gewaltlose Revolution und den Mauerfall von 1989 in unserer deutschen Geschichte. Wie hat der Soldat der Nationalen Volksarmee, der mit seiner Einheit in Leipzig zur gewaltsamen Niederschlagung des friedlichen Aufstandes eingesetzt war, gesagt? Wir hatten mit physischer Gewalt gerechnet und waren zur Gegengewalt militärisch bestens ausgerüstet, aber gegen das Licht der Kerzen waren wir machtlos.

Da gibt es eine Kanzlerin, die eine Million Flüchtlinge nicht in Dreck und Hunger auf dem Weg von Budapest über Österreich vor der deutschen Grenze verrecken lässt. Und da gibt es die unverhofft sichtbar gewordene „deutsche Willkommenskultur“, die in unserer Stadt Wuppertal - und nicht nur dort - vorbildlich gelebt und trotz aller Schwierigkeiten gut organisiert wird. Wir haben eine marokkanische,

deutsch-, arabisch-, englisch- und französisch sprechende Studentin, die wenige Monate vor dem Abschluss ihres Studiums an der Universität Düsseldorf nach Marokko abgeschoben werden sollte, gegen die Anordnung der Ausländerbehörde zur Abschiebung in Wuppertal halten können. Sie hat ihr Studium inzwischen abgeschlossen und wird eine unverzichtbare Hilfe bei der Integration von Flüchtlingen sein.

Wer in seinem eigenen Leben oder bei anderen oder in der Weltgeschichte nur Dunkles zu sehen vermag, projiziert seine eigene Hoffnungslosigkeit und untätige Resignation in seine Umwelt hinein und verdoppelt auf diese Weise noch deren Dunkelheit.

Seht hin, merkt ihr es nicht? Es sprosst schon. Der „Anfang des Sprossens der Erlösung“, von dem jüdische und neutestamentliche Hoffnungslehre vorsichtig, aber doch eindeutig und mutig gesprochen hat, ist schon sichtbar. Ihr müsst euch nur selbst aufmachen und dem kommenden Licht entgegengehen und dann auch tätig entgegengehen. Ihr müsst nur eure an dem Licht und der Hoffnung des Messias JESUS geschulten Augen auf tun. Und ihr werdet Lichter und Spuren Gottes sehen und entdecken (eg 648).

Epilog : Der Lichtspur tätig entgegengehen

Ich schließe mit zwei Beispielen und Hinweisen auf gelebte, praktische Hoffnung:

Zunächst *Nikodemus*: Von ihm als einem Liebespharisäer und Mitglied der obersten Behörde in Jerusalem wird zwei Kapitel nach dem Johannes-Prolog erzählt, dass er auf der Suche nach diesem messianischen Licht gewesen und deshalb zu JESUS, dem „Lehrer in Israel“ gegangen ist. Und zwar in der Nacht. Das freilich nicht, wie wir gerne antijüdisch auslegen, aus Angst vor der jüdischen Behörde, sondern aus dem Wunsch heraus, durch JESUS Lehren über die obere himmlische Lichtwelt zu erfahren, wonach rabbinische Tradition auch sonst fragte. Er kam bei Nacht, weil man nur in der tiefen Nacht und mit verhülltem Angesicht über solche Geheimnisse sprach: über die oberen und unteren Geheimnisse der Schöpfung des Himmels und der Erde, über das Ur- Licht im Anfang und am Ziel der Weltgeschichte. Über all das

konnte man nur andeutungsweise und nur im Flüsterton sprechen (J. Jeremias). Jesus lehnt dieses Suchen nach dem Licht nicht einfach ab, verweist aber Nikodemus zunächst auf die Neugeburt des Herzens aus Wasser und Geist hier auf der Erde (Ez 36,25-27) und auf das Licht der Wahrheit und des Geistes, das nur von oben her geschenkt werden kann (Joh 3,5f).

Jesus sagt: „Jeder, der Böses tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht. Wer aber die Wahrheit *tut*, der kommt zum Licht, damit seine Werke als durch GOTT getan offenbar werden“ (Joh 3,19-21). Nikodemus hat das später auch in die *Tat umgesetzt*: Als die jüdische Tempelbehörde, deren Mitglied er war, JESUS, das Licht der Welt (Joh 8,12), festnehmen und „überwältigen“ will, fragt er im Synhedrium mutig nach: Richtet eigentlich unsere Tora des Mose einen Menschen bereits, wenn das Synhedrium ihn nicht zuvor gehört und erkannt hat, was er wirklich getan hat? (7,51) Nikodemus ist schließlich auch mutig bei der Grablegung Jesu dabei gewesen, hat sich mit dem von Pilatus geächteten und von der frommen sadduzäischen Hierarchie exkommunizierten JESUS in aller Öffentlichkeit solidarisiert. Er hat mit Joseph von Arimathia Jesus zu Grabe getragen, nachdem er zuvor eine teure Mischung aus Myrrhe und Aloe zur Einbalsamierung des Leichnams Jesu mitgebracht hatte (19,39).

Sodann *der Graf von Spee*: Er ist, wie schon angedeutet, den Hexenprozessen seiner Kirche in der dunklen Zeit des 30-jährigen Krieges mutig entgegengetreten und wurde dafür aus dem Orden der Jesuiten ausgeschlossen. An der katholischen Kirche gegenüber der Kaiserpfalz in Kaiserswerth bei Düsseldorf hat der Künstler Gerresheim ihm ein bleibendes Denkmal aus Bronze gesetzt: Wir sehen eine „umgedrehte Pieta“. Auf dem Schoß des Grafen liegt erschöpft und in Todesangst eine bereits zum Feuer verurteilte sog. „Hexe“. Dieser Finsternis tritt er auch mit seiner Liedsammlung „Nachtigall“ entgegen und dichtet das als Schrei wie auch als Tröstung zu vernehmende Weihnachtslied: „O Heiland reiße die Himmel auf reiße ab, wo Schloß und Riegel vor“. Damit sind die Foltergefängnisse der zu „Hexen“ Verurteilten gemeint. Zunächst die *anklagende* Frage: „Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt, darauf sie all ihr Hoffnung stell? O komm, ach komm, vom höchsten Saal, komm tröste uns hier im Jammertal“. Sodann das *hoffnungsgewisse* Bekenntnis: „O klare Sonn, du schöner Stern, dich wollten wir an-

schaun gern. O Sonn, geh auf, ohn deinen Schein in Finsternis wir alle sein“ (eg 7,1.4.5).

„Mache dich auf, werde Licht, denn dein Licht kommt. Und der Lichtglanz des HERN geht auf über dir!“ (Jes 60,1). Reihe dich, lieber Christenmensch, heute in die Lichtgeschichte seit der Schöpfung und in die Segensgeschichte seit Abraham und Sara ein und gehe dem adventlichen Kommen GOTTes und dem Licht seines Messias JESUS mutig und tätig entgegen.

Gebet:

„Segne und behüte, HERR durch Deine Güte, HERR entbirg Dein Angesicht, über uns und gib uns Licht. Schenk uns Deinen Frieden, alle Tag' hinieden. Gib uns Deinen guten Geist, der uns stets zu Christus weist“ (eg 575).

Amen

ps. Die Predigt wurde aufgrund des hier vorliegenden „Predigt-Manuskriptes“ an verschiedenen Orten frei und selbstverständlich gekürzt gehalten. Nur wenige Aspekte des unausschöpflichen Johannes-Textes und seines gesamtbiblischen Kontextes konnten in der jeweiligen Gemeindepredigt ausgelegt werden. Der Text war auch Grundlage für einen Paragraphen in einer Vorlesung, die eine „Gesamtbiblische Theologie“ zum Thema hatte.

Predigt über Matthäus 21, 1-10

am 1. Advent 2018 in der Erlöserkirche zu Jerusalem

Marten Marquardt zu seinem 75. Geburtstag gewidmet in alter Verbundenheit der „Reformierten Rote Kölns“

Von Tobias Kriener

Vorbemerkung: Was hat diese Predigt mit Karl Barth zu tun?

An Karl Barth hat mir – neben seinen gewichtigen theologischen Gedanken – eine Eigenheit besonders gefallen, nämlich dass er dazu aufforderte, neben der Bibel auch immer fleißig die Zeitung zu lesen. Denn ich war ein fleißiger Zeitungsleser, als ich anfing, Theologie zu studieren. Damals schlug ich zwar als erstes immer den Sportteil auf, aber die Berichterstattung über die politischen Weltläufe interessierte mich bald ebenso sehr, und im Laufe der Zeit hat dann mehr und mehr das Feuilleton den Sport als Gegenstand des ersten Blicks in die Morgenzeitung ersetzt.

Barth als Zeitungsleser hat mich also in besonderer Weise für ihn eingenommen, und das heißt – ernsthaft geredet – natürlich: Dass er seine Theologie nicht im Wolkenkuckucksheim entwickelt hat, sondern dass sie direktes Resultat seiner Teilnahme am Weltgeschehen gewesen ist.

Ich gehöre zu der – womöglich letzten – Generation derer, die noch einen besonderen Genuss aus dem Lesen einer gedruckten Zeitung ziehen. Aber ich nutze natürlich auch die online-Ausgaben, und darüber hinaus auch Informationsquellen, die es gedruckt gar nicht mehr zu erwerben gibt. Hier in Israel sind das die einzige verbliebene Qualitätszeitung des Landes Ha'aretz sowie das online Magazin +972. Ich nehme daneben weiterhin am Leben in Deutschland Teil durch den täglichen Blick in SZ und FAZ, sowie versuche mir einen noch weiteren Blick auf das Weltgeschehen durch Lektüre des „Guardian“ und gelegentlich auch der NYT zu verschaffen.

Das bleibt nicht ohne Auswirkung auf meine theologische Existenz – ganz wie Barth es vorgelebt hat –, wie die nachstehende Predigt belegen mag.

Die Zeitungslektüre ist nicht selten bedrückend – erst Recht hier im heutigen Israel. Ich denke, dass das Barth in seiner Zeit kaum anders gegangen sein kann. Umso wichtiger ist es einfach schon für die psychische Gesundheit, die große Verheißung der Bibel daneben und dagegen zu halten. Auch das ist meine Erfahrung mit der Lektüre Barths: Schriftstudium und Theologisieren ist kein Selbstzweck, keine *art-pour-l'art*, sondern das Ankleiden mit der Waffenrüstung Gottes (Eph 5, 10-17), um sich einerseits zu schützen gegen die vielfältigen Schatten des Todes, und seinerseits entschlossen zum Gegenangriff auf die sich für so uneinnehmbar haltenden Festungen der Todesagenten übergehen zu können, die ja nach dem biblischen Zeugnis längst ihre Macht verloren haben. Die Zeitung kann einem das nicht zeigen. Aber sie deswegen nicht mehr aufzuschlagen, wäre fatal. Es muss nur daneben immer die aufgeschlagene Schrift gelegt werden.

In diesem Sinne wünsche ich dem Jubilar „ad mea we-essrim“ – bis 120, wie die Formel hier unter Juden lautet –, in jedem Fall aber noch viele Jahre Teilnahme an den Auseinandersetzungen in unserer Gesellschaft und Wahrnehmen der politischen Beteiligungsmöglichkeiten, die unsere Demokratie uns eröffnet – allzeit in der unfrustrierbaren Erwartung von Gottes Reich der Gerechtigkeit und des Friedens in seinem Gesalbten Jesus.

Tobias Kriener, Nes Ammim, am 2. Weihnachtstag 2018

1 Als sie in die Nähe Jerusalems kamen, gingen sie nach Betfage hinein, auf den Ölberg, und Jesus beauftragte zwei aus der Gruppe der Jüngerinnen und Jünger: 2 »Geht in das Dorf vor euch. Ihr werdet dort gleich eine angebundene Eselin finden und ein Junges bei ihr. Bindet sie los und führt sie zu mir. 3 Und wenn jemand etwas zu euch sagt, dann sagt, dass der, dem ihr gehört, sie braucht. Und sofort wird man sie ziehen lassen.« 4 Das aber ist geschehen, damit das Wort erfüllt wird, das durch den Propheten gesprochen wurde: 5 Sagt zur Tochter Zion, sieh, dein König kommt zu dir, bescheiden und auf einer Eselin und auf einem Jungen des Lasttieres. 6 Die beiden gingen los und taten, wie Jesus ihnen aufgetragen hatte. 7 Sie führten die Eselin und das Junge herbei und breiteten ihre Umhänge über sie aus, und er setzte sich auf sie. 8 Die große Volksmenge breitete ihre Umhänge auf dem Weg aus, andere schlugen Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg. 9 Viele Menschen zogen ihm voran, andere folgten ihm

und alle riefen laut: »Hilf doch, Nachkomme Davids! Gesegnet sei, der im Namen Adonajs kommt! Hilf doch, Gott in den höchsten Himmeln!«

Liebe Gemeinde!

Nun ist also wieder Advent – die Zeit voller Erwartung.

Für die Kinder eine schöne Zeit – wenn auch manchmal etwas lang: Sie fiebern der Bescherung an Weihnachten entgegen, können es gar nicht abwarten, dass sich die Tür auftut und endlich die Bescherung mit den ersehnten Geschenken beginnt. Bis dahin wird die Zeit gefüllt mit den Vorbereitungen: Wunschzettel schreiben, basteln, backen, für's Krippenspiel proben. Ich erinnere mich aus meinen Kindertagen jedenfalls an eine ganz und gar freudige Erwartung: Weihnachten war immer ein Höhepunkt, auf den ich mich einfach nur freuen konnte – der immer auch eine Überraschung mit sich brachte – etwas, womit ich nicht gerechnet hatte; Weihnachten sind in meiner Erinnerung Tage, an denen es mir einfach gut ging – und der Advent war die Zeit, die mich mit all ihren Vorbereitungen auf das Fest so richtig in die Weihnachtsstimmung brachte.

Mit dem Erwachsenwerden veränderte sich dann natürlich die Erwartung – und veränderte sich auch, was das Fest für mich schön macht. Immer noch freue ich mich über kleine Zeichen der Zuneigung vor allem von den Töchtern, von meiner Frau, von Verwandten und Freunden. Aber mehr und mehr trat die Frage in den Vordergrund, was denn die biblische Verheißung ist, die die Adventszeit bestimmt – und ob sie mich auf dem Hintergrund der Probleme, die meine erwachsene Existenz mit sich bringt, froh machen kann – ob sich mich auf dem Hintergrund der Probleme, die ich um mich herum in der Welt mitbekomme, froh und zuversichtlich machen kann. Und das ist manchmal gar nicht so einfach.

Was sagt die Bibel über die Erwartung?

Die Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem greift das uralte Ritual auf, mit dem der neue König Israels seit den Tagen König Davids und König Salomos in sein Amt eingeführt wurde: Er wird auf das Maultier des Königs gesetzt, zur Gichon-Quelle am Fuße des Berges, auf dem

Jerusalem liegt, hinabgeführt; dort wird er vom Hohepriester gesalbt – d.h. er wird unter Gottes Schutz gestellt und mit Gottes Kraft ausgestattet; und schließlich wird er unter dem Jubel des Volkes hinauf in die Stadt und in den Palast gebracht.

Indem Jesus an dieses uralte Ritual anknüpft, wird die Erwartung, die mit seiner Ankunft verbunden ist – wird unsere Erwartung an Weihnachten - in einer ganz bestimmten Weise präzisiert und zugespitzt: Es ist nicht irgendein Kind, dass da an Weihnachten zur Welt kommt – so schön es jedes Mal ist, dass ein Kind auf die Welt kommt; es ist der König Israels, der mit Gottes Kraft ausgerüstet ist und der in Gottes Auftrag handelt. Dieser Auftrag hat eine große Verheißung für das Volk Israel. Die Jünger, die nach Karfreitag von Jerusalem nach Emmaus unterwegs waren, sprechen diese Verheißung aus: „Wir hofften, er sei es, der Israel erlösen werde.“ So, wie damals David Israel Ruhe vor seinen Feinden und Frieden verschafft hatte. So, wie damals Salomo von seiner Herrschaft weisen Gebrauch machte und Gerechtigkeit in Israel zum Durchbruch verhalf. So, wie es der Prophet Sacharja in schwerer Zeit ankündigte: „Siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer.“ So, wie wir es am Anfang des Gottesdienstes gesungen haben: „Er ist gerecht, ein Helfer wert, Sanftmütigkeit ist sein Gefährt, sein Königsron ist Heiligkeit, sein Zepter ist Barmherzigkeit, all unsre Not zum End er bringt“.

Beim Propheten Sacharja bekommt diese Erwartung eine besondere Note. Ganz betont sagt er, dass der erwartete König „arm“ sein wird. Und das Zeichen für die Armut, für die Niedrigkeit, für die Sanftmütigkeit, für die Barmherzigkeit des Erwarteten ist sein Gefährt – ist sein Reittier: Der Esel. Nicht das Kriegssross, sondern das Lasttier der kleinen Leute. Seine Herrschaft ist nicht drückend, sondern – wie Jesus es über sich selbst gesagt hat: „Mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht. Darum kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“ - ich will es euch leichtmachen; bei mir könnt ihr alles abladen, was euer Herz beschwert und was euer Leben so oft sauer macht.

Es ist ein wunderlicher König, denn er übt eine paradoxe Herrschaft aus: „Ich bin gekommen, nicht, damit man mir diene, sondern damit ich diene.“ Ein Herrscher, der nicht hinter hohen Mauern fern von den Normalsterblichen in seinem Palast – in goldenem Prunk und

verschwenderischem Luxus - unter seinesgleichen bleibt; sondern als Armer unter Armen an ihrem harten Los Anteil nimmt, sich ihnen zuwendet, mit ihnen Brot und Wein teilt – der schließlich ihren Tod teilt, um ihnen Anteil zu geben an Gottes Leben schaffender Kraft.

Und mehr noch: Das, was Israel von seinem neuen König erhoffte und erwartete, das ist seit Jesus zur Verheißung für alle Völker, das ist zum Allgemeingut der Menschheit geworden – das können wir eben auch für uns erhoffen und erwarten.

Große Erwartungen also für Weihnachten.

Und wie jedes Jahr so geht es mir auch dieses Jahr wieder so, dass ich, wenn mich umsehe in der Welt, mich frage: Geht diese Advents-Erwartung, so wie ich sie aus der Bibel heraushöre, nicht an der Welt und ihrer Wirklichkeit vorbei? Jedes Jahr gibt es ja genug Schlimmes, was dieser Erwartung entgegensteht. Immer noch Krieg in Syrien und im Jemen - und es ist nichts in Sicht, was Hoffnung auf Frieden und Toleranz und Demokratie macht in diesen Ländern. Dazu natürlich der unendliche Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern, wo ebenfalls ein friedliches Nebeneinander in gegenseitigem Respekt nicht in Sicht ist.

Damit zusammen hängt der nicht abreißende Strom der Flüchtlinge, die vor menschenunwürdigen Zuständen nach Europa drängen – zu uns, die wir – in ihren Augen – auf einer Insel der Seligen – geradezu in einem Paradies leben; die Europa aber versucht, auf Abstand zu halten – die zur Ursache aller Probleme erklärt werden, die Europa hat – und woraus die Rattenfänger von AfD bei uns in Deutschland und den entsprechenden politischen Kräften in vielen anderen Ländern Europas ihr Gift saugen, dass sie dann in die Köpfe und Herzen der verunsicherten Menschen bringen.

Daneben die wirklichen Probleme, die es schon lange gibt – und von denen mit dem Schüren der Angst vor Fremden perfide abgelenkt wird: Die Ungleichheit der Lebenschancen – die dafür ursächliche Ungerechtigkeit, wo auf der einen Seite Wenige unglaubliche Reichtümer anhäufen, während viel zu Viele täglich ums Überleben kämpfen müssen; der Raubbau an der Natur, der inzwischen Dimensionen angenommen hat, die das Überleben der Menschheit ernsthaft in Frage stellen – ich erinnere nur an das gigantische Artensterben – angefangen bei den In-

sekte -, das erst so langsam ins öffentliche Bewusstsein rückt; und der inzwischen ja beinahe aussichtslos erscheinende Kampf gegen den Klimawandel; und und und

Das ist nun natürlich meine subjektive Wahrnehmung – es ist meine Sicht der Dinge. Vielleicht lese ich ja einfach zu viel Zeitung. Vielleicht müsste ich ja einfach meine Erwartungen beschränken – mich einfach auf ein paar schöne Tage im Kreis von Familie und Freunden freuen – auf das gemeinsame Musizieren und Spielen und Essen und Reden. Das wird auch dieses Jahr wieder schön werden.

Aber mich darauf beschränken, das kann ich denn doch nicht – einfach, weil die Erwartung, die die Bibel schürt – weil die Erwartung, die Jesus mit seinem Einzug in Jerusalem geweckt hat, viel größer ist: die Erwartung von Gerechtigkeit und Hilfe.

Und ich glaube, dass es Menschen sind, die eine größere Erwartung haben als die an ihr kleines privates Glück, die es sind, die die Welt lebenswert und das Leben lebenswert machen. Auch von ihnen lese ich – Gott sei Dank – in meiner Zeitung: z.B. von Menschen, die den Flüchtlingen in Jordanien und im Libanon und in der Türkei beistehen; von Menschen, die bei uns in Deutschland immer noch und gegen alle Anfeindungen Flüchtlinge willkommen heißen und sich um ihre Integration bemühen; von Menschen, die sich unverdrossen und unfrustrierbar für Verständigung zwischen verfeindeten Ländern und Völkern einsetzen – auch hier in Israel und Palästina: wir treffen sie ja regelmäßig, wenn sie zu uns nach Nes Ammim kommen und versuchen Brücken zu bauen über die abgrundtiefe Feindschaft hinweg.

Ich bekenne: Ich bin kein Optimist – dafür scheint mir die Lage wirklich viel zu ernst zu sein. Aber ich halte mich fest an der großen Erwartung der Bibel. Und darum weigere ich mich, den Mut zu verlieren: Weil Jesus ja auch furchtlos und unfrustrierbar der Verheißung gefolgt ist. Er hat sich an Gottes Verheißung gehalten – und Gott hat zu ihm gehalten und ihn ins Recht gesetzt, indem er ihn von den Toten auferweckte. Er schürt damit auch in dieser Adventszeit eine große Erwartung – er schürt damit meine große Erwartung.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Ulrich Berzbach, M.A., ist Judaist und Hebräischlehrer an verschiedenen Kölner Schulen und Dozent an der Melanchthon-Akademie.

Dr. Martin Bock ist Pfarrer und Leiter der Melanchthon-Akademie Köln. Er ist Vorsitzender der Fachgruppe Christen und Juden der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Ulrike Gebhardt ist Pfarrerin in der Evangelischen Kirchengemeinde Köln-Lindenthal, Mitglied der Fachgruppe Christen und Juden der Evangelischen Kirche im Rheinland und Synodalbeauftragte für das christlich-jüdische Gespräch im Kirchenkreis Köln-Mitte. Sie ist Mitglied des Fachausschusses der Melanchthon-Akademie.

Prof. Dr. Hans Theodor Goebel war Gemeindepfarrer in Köln und außerplanmäßiger Professor für Systematische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Köln.

Dr. Volker Haarmann, Pfarrer, langjähriger Landespfarrer „Christen und Juden“, ist Leitender Dezernent des Dezernats „Theologie“ im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Jörg Heimbach, langjähriger Gemeindepfarrer in Pulheim-Brauweiler, ist Pfarrer der Evangelischen Studierendengemeinde Köln.

Prof. Dr. Bertold Klappert, ist Professor em. für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und war langjähriges Mitglied des Ausschusses „Juden und Christen“ der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1978 bis 2017.

Gerda E.H. Koch, ist Vorsitzende der Gesellschaft für Christlich-jüdische Zusammenarbeit im Kreis Recklinghausen und Vorsitzende des Intersynodalen Arbeitskreis Christen und Juden (ISAK) Mitte in der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Dr. Tobias Kriener, Pfarrer in der Evangelischen Kirche im Rheinland, ist seit Herbst 2016 Studienleiter im ökumenischen Lern- und Begegnungsort Nes Ammim in Galiläa/Israel.

Prof. Dr. Christian Link, Professor em. für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Er ist Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Karl-Barth-Gesellschaft.

Prof. Dr. Andreas Pangritz ist Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn und Direktor des Ökumenischen Institutes. Er ist Mitglied der Fachgruppe Christen und Juden der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Barbara Rudolph, Pfarrerin, ist Oberkirchenrätin und Mitglied der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland. Sie leitet die Abteilung I Theologie und Ökumene im Landeskirchenamt.

Dorothee Schaper, Pfarrerin, ist Studienleiterin der Melanchthon-Akademie, Beauftragte für das christlich-islamische Gespräch und Frauenreferentin im Evangelischen Kirchenverband Köln und Region. Sie ist Mitglied der Fachgruppe Christen und Muslime der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Dr. Rainer Stuhlmann war Gemeindepfarrer in Wuppertal und in Sankt Augustin, Superintendent und Mitglied der Kirchenleitung der Rhein. Kirche, Schulreferent in Köln und Studienleiter im internationalen ökumenischen Dorf Nes Ammim im Norden Israels.

Dr. Johannes Voigtländer, Pfarrer, war Bezirksbeauftragter im Pfarramt für Berufskollegs im Evangelischen Kirchenverband Köln und Region. Er ist Beauftragter des Reformierten Bundes für das Karl Barth-Jahr 2019.

Dr. Gerhard Wenzel ist Pfarrer in der Evangelischen Kirchengemeinde Köln Rath-Ostheim, Synodalbeauftragter für den Bürgerfunk und Mitglied des Fachausschusses der Melanchthon-Akademie.

Bildnachweise

Titel

Foto: Karl Barth-Archiv KBA_9062_013;

Foto: fotolia.com / RUZANNA ARUTYUNYAN

Collage: Matthias Frank

S. 45: Foto: privat

S. 46: Foto: © Melanchthon-Akademie

S. 59: Foto: Rheinisches Bildarchiv Köln, rba_c005656

S. 175: Foto: privat

