

Karl Barth

Verlag der WELT
RELIGIONEN

Kirchliche Dogmatik
Schriften II

Karl Barth
Kirchliche Dogmatik · Schriften II

DK

VDR

KARL BARTH
DIALEKTISCHE
THEOLOGIE

SCHRIFTEN I

Herausgegeben und kommentiert
von Dietrich Korsch

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Die Ausgabe wird gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.d-nb.de>

© Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig 2009
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Einband: Hermann Michels und Regina Göllner
Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Bindung: Buchbinderei Lachenmaier, Reutlingen
Printed in Germany
Erste Auflage 2009
ISBN 978-3-458-70022-7

1 2 3 4 5 6 – 14 13 12 11 10 09

DIALEKTISCHE THEOLOGIE
SCHRIFTEN I

INHALT

Die neuprotestantische Herkunft	9
Der dialektische Aufbruch	113
Abgrenzungen und Übergänge	349
Kirche, Ethik, Politik und Gesellschaft	473

Inhaltsverzeichnis nach S. 664

DIE NEUPROTESTANTISCHE
HERKUNFT

DER CHRISTLICHE GLAUBE UND
DIE GESCHICHTE (1910)

In dem Problem, das uns hier beschäftigen soll, sehe ich *das* Problem der protestantischen Theologie der Gegenwart. Ja, angesichts der modernistischen Kontroverse im katholischen Lager wird man sagen dürfen, daß wir es hier mit *dem* Problem der christlichen Theologie überhaupt zu tun haben. 5

Zwei Fragestellungen möchte ich dabei auseinanderhalten: *Erstens*: Wie verhält sich der Glaube selbst, d. h. wie verhält sich die Frömmigkeit zu ihrer Geschichte, wie steht die Religion im engsten Sinn zur Vergangenheit der Religion? Inwiefern besteht ein Zusammenhang zwischen dem innern Leben, der Gotteserfahrung und dem Gottesgehorsam des jetzt lebenden christlichen Gemeindegliedes, zwischen der Begründung, Gewißheit und Beschaffenheit dieser Tatsächlichkeit, die gegenwärtig, innerlich und ihrem Wesen nach »höher als *alle Vernunft*«, als *alle Gedanken* ist, und – irgendwelchen Tatsachen der Geschichte, die sich als solche dem Bewußtsein darstellen als etwas Gewesenes und zunächst als etwas nicht Unmittelbares, sondern in Gedanken und Worten Gegebenes? – Man wird darin mit mir einverstanden sein, daß mindestens formal von dieser ersten Frage die *zweite* unterschieden werden muß: Welcher Art ist das Verhältnis der intellektuellen Manifestationen jener gegenwärtigen und innern Tatsächlichkeit, das Verhältnis der Glaubensgedanken zu irgendwelchen 15
gewesenen Glaubensgedanken, zu den intellektuellen Manifestationen der innern Tatsächlichkeit in der Geschichte, in der Vergangenheit? Das ist m. a. W. die Frage, ob und in welchem 20
156 Sinne die letzteren für die erstere | Norm und Inhalt sind oder sein sollen. – Die erste Frage betrifft die Religion, die zweite die Theologie, speziell die Dogmatik. Selbstverständlich stehen beide in innigstem Zusammenhang. Es ist nun dringend- 30

ste Angelegenheit der theologischen Systematik, auf die eine wie die andere methodische Auskunft zu geben. Und zwar wird man wieder damit einverstanden sein, daß die Beantwortung der ersten Frage der der zweiten voranzugehen hat, da die letztere von der ersten abhängt. Durch die Methodik des *Glaubens* muß die Methodik der Glaubenslehre bestimmt und bedingt sein, wenn anders der erstere das Objekt der letztern bildet. Von der Methodik des *Glaubens* soll unsere Untersuchung handeln.¹ |

157

10 Die zentrale Wichtigkeit dieser Fragen leuchtet ohne Weiteres ein. In dem Problem »Glaube und Geschichte« haben wir die Keimzelle und das Schlachtfeld der großen theologischen Differenzen vor uns, und es wird in Theologie und Kirche zu keiner Verständigung kommen, bevor man sich *hier* verständigt hat. Aus der schiefen Stellung und Behandlung dieses Pro-

1 Die Art, wie *Troeltsch* in den Artikeln »Glaube« und »Glaube und Geschichte« im 2. Band des Lexikons »die Religion in Geschichte und Gegenwart« das Thema abhandelt, kann ich darum nicht für förderlich ansehen, weil dort die oben gemachte Unterscheidung der Fragestellungen, die doch allmählich selbstverständlich sein sollte, in eigentümlicher Weise verwischt wird. Der *Glaube* wird dort definiert als »eine von dem geschichtlich-persönlichen Eindrucke ausgehende mythisch-symbolisch-praktische, eigenartig religiöse *Denk- und Erkenntnisweise*« (von mir gesperrt!). Er unterscheidet innerhalb des weitern Zusammenhangs der Frömmigkeit den Glauben »als das diesen Zusammenhang *beherrschende* (sic!) *Erkenntnismoment*«. Also ist »das Beherrschende« in der Frömmigkeit doch wieder ein Wissen, wenngleich, im Sinne *Troeltschs*, naiv-primitiver Art?! Es ist von da aus verständlich, daß die Diskussion des Problems »Glauben und Geschichte«, die übrigens sichtlich auch das (doch auch für *Troeltsch* offenbar irgendwie separate!) Problem »Frömmigkeit und Geschichte« einbegreifen will, ganz unter dem Gesichtspunkt des konkreten religiösen »Gedankeninhalts« und seines Verhältnisses zur Geschichte verläuft. Und ebenso verständlich ist es, daß die *positiven* Ausführungen *Troeltschs* angesichts dieses Rückzugs *hinter* § 3 der Glaubenslehre Schleiermachers zur Erledigung der Hauptarbeit an unserm Gegenstand nur recht

20

25

30

35

vage Allgemeinheiten beibringen können.

blems ergaben und ergeben sich fortwährend alle Beschränktheiten und Willkürlichkeiten der religiösen Theorie, des religiösen Lehramts im weitesten Sinne, zur Rechten und zur Linken, von der Christusmythe Arthur Drews' bis zu den neuen und neuesten Expektorationen Pius' X. samt allen Ungereimtheiten, die dazwischen möglich und wirklich sind. Und die richtige Stellung und Behandlung des Problems ist m. E. für den akademischen und *noch viel mehr* für den praktischen Theologen die unerläßliche Vorbedingung und theoretische Grundlage einer »gesunden Lehre« in Predigt und Unterricht, d. h. aber zur Erfüllung seiner eigentlichsten und zentralen Berufsaufgabe. – Das Problem der protestantischen Theologie der Gegenwart nenne ich diese Frage auch deshalb, weil es das charakteristische Problem der beiden wichtigsten Bewegungen der Theologie der letzten 40 Jahre gewesen ist und weil wir von der durch sie geschaffenen Situation aus unsern Weg in die Zukunft zu suchen haben. Die eine ist die Theologie *Albrecht Ritschls*, die andre ist die sog. *religionsgeschichtliche Schule*. Die letztere hat die Fragestellungen der erstern in sich aufgenommen und damit in gewissem Sinne überwunden, und es sind Anzeichen dafür da, daß die Füße derer schon vor der Tür sind, die auch die letztere – nicht hinaustragen und ad acta legen, aber die unter Aufnahme und Vertiefung ihrer Fragestellungen ein Neues, Besseres schaffen. *Albrecht Ritschls* theologische Sendung war es, gegenüber der Selbstbewußtseinstheologie der einseitigen Schleiermacherianer, d. h. der Erlanger Schule, der Vermittlung und der protestantenvereinlichen Linken, gegenüber aber auch dem lutherischen Konfessionalismus dem Glauben und damit auch der Theologie wieder das Objekt anzuweisen in der geschichtlichen Offenbarung, speziell in dem in der Gemeinde Christi dargebotenen Bilde Christi.¹ Aber die Art, wie er nun das, was er »die geschichtliche Offenbarung« nannte, beschrieb und umschrieb als das, wonach sich ein Christ zu richten habe, zeigt, daß

1 Vgl. *Kattenbusch*, Von Schleiermacher zu Ritschl, 3. Aufl., Gießen 1903.

man ihm nicht mit Unrecht den Titel eines »letzten lutherischen Kirchenvaters« gegeben hat. Es war eine gute und wirk-
 same, aber eigenmächtige Auswahl neutestamentlicher und
 reformatorischer Gedanken. Weder der Glaube | noch die
 5 Theologie konnten bei dieser Umschreibung dessen, was
 dem Glauben in der Geschichte als Offenbarung zu gelten
 habe, stehen bleiben. Ritschls jüngere Schüler, die »*Religionsge-*
schichtler«, haben seine Wendung zurück zur Geschichte zu-
 nächst mitgemacht. Aber sie wollten l'art pour l'art, Geschich-
 10 te um der Geschichte willen treiben, und das Resultat war, daß
 ihnen die Offenbarung abhanden kam. Es zeigte sich nämlich,
 wie es recht und notwendig war, daß es, wo man die Arbeits-
 methoden der geschichtlichen Wissenschaft zur Anwendung
 bringt und nicht nur tut, als ob man es täte, daß es da unmög-
 15 lich wird, supranaturale Faktoren und Fakten in der Ge-
 schichte, also Offenbarung und Wunder zu *konstatieren*. Das
 Bild der Religionsgeschichte, der biblischen inbegriffen, das
 hier entworfen wurde, konnte, weil es rein wissenschaftlich
 sein wollte – und das wollte es und ist es –, nur Relativitäten
 20 aufweisen, nicht aber absolute Größen. *Gott verschwand aus der*
Geschichte. Damit war aber dem Glauben und der Dogmatik
 das nach Ritschls Theologie so einfach gegebene Objekt wie-
 der entzogen, und man stand und steht scheinbar gegenüber
 dem Nichts.

25 Wenn dein Wort nicht soll mehr gelten,
 Worauf soll der Glaube ruhn?

Abschwächungs- und Einschränkungsversuche halte ich die-
 ser Situation gegenüber für vom Übel. Die strikte Anwen-
 dung der relativierenden religionsgeschichtlichen Methode
 30 entsprach und entspricht dem Gebot der Wahrhaftigkeit,
 die seit Kant in der Wissenschaft selbstverständlich sein sollte
 und der sich der Theologe, sofern er es als historischer Theo-
 loge mit Fakten, die im Raum und in der Zeit gegeben oder
 gesucht sind, zu tun hat, nicht entziehen darf. Aber ebenso si-
 35 cher ist, daß man sich mit der Anwendung jener Methode *au-*
ßerhalb des eigentümlich *theologischen* Problemkreises begeben
 hat. Es sind denn auch nur wenige Vertreter dieser Richtung

auf den abenteuerlichen Gedanken gekommen, z. B. das kritisch geläuterte Leben Jesu, eine Sammlung notwendig relativer wissenschaftlicher Ergebnisse und Vermutungen, der Gemeinde als Objekt des Glaubens und der Theologie als Objekt der Glaubenslehre zu präsentieren. Wo von einem religiösen 5
 160 Verhältnis zum Objekt, von Offenbarung und Wunder im Objekt nicht die Rede sein soll, sondern nur noch von wissenschaftlichem Erkennen, von Ursachen und Wirkungen, da hat der Glaube, da hat die Glaubenslehre, d. h. die Theologie im eigentlichen Sinne, nichts zu schaffen. Es erhebt sich viel- 10
 mehr das Postulat, unter voller Voraussetzung und Anerkennung des historischen Relativismus die eigentümlich religiöse und von da aus theologische Methodik nachzuweisen, kraft deren ein absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte, kraft deren Glaube und Offenbarung bestehen, die Methodik des 15
 tatsächlichen Entstehens und Bestandes des christlichen Gotteserlebens in der Geschichte.¹ Ich betone: es handelt sich im Folgenden um die sachgemäße Darstellung eines *Tatbestandes*, der Beziehung des Glaubens zur Geschichte, wie er im wirklichen christlichen Bewußtsein vorliegt, nicht um die Aufstel- 20
 lung einer neuen Beziehung, um den Nachweis eines »Weges zu Gott für unser Geschlecht« oder dgl. Nur unsere Darstellung, nicht aber jene faktische Beziehung selbst kann durch

1 Es wäre übrigens zu zeigen, daß ein *Geschichtsbild*, d. h. im Unterschied zur bloßen Eruierung von Fakten und Faktoren ein von innen nach außen gehendes *Begreifen* und *Aneignen* des geschichtlichen Geschehens nur auf Grund eines solchen absoluten Verhältnisses des Geschichtsbeschauers zur Geschichte zu Stande kommt, also immer irgendwie auf Grund von »Glaube« und »Offenbarung«. Man mache sich aber klar, daß dem wirklich so ist, daß 25
 bei allem derartigen Begreifen die wissenschaftliche Methodik bereits der religiösen das Feld räumt. Denn wissenschaftlich feststellen heißt *erkennen*. Dieses Erkennen wird freilich seinerseits erst möglich gemacht durch das sichtende und ordnende *Denken*. Aber man läuft in eine unheilvolle Amphibolie, wenn man, was häufig 30
 genug geschieht, den *Gedanken* als konstitutive *Erkenntnis* behandelt. Seine Aufgabe ist bescheidener und erhabener zugleich.

die geistesgeschichtliche Situation, in der wir uns befinden, bedingt sein.¹ Ich bin allerdings der Meinung, daß diese Situation keineswegs eine Notlage ist, wie man es oft darstellt, sondern daß die religionsgeschichtliche Methode, die als Theologie, d. h. als Glaubenslehre außer Betracht fällt, als »profane« Propädeutik der theologischen, d. h. systematischen Arbeit wesentlichste Dienste tut.

Ich brauche wohl nicht erst zu begründen, daß man von mir fertige Formeln und ein ausgebautes System nicht erwarten darf. Was ich beabsichtige, ist die Vorführung der *Fragestellungen*, die sich mir als die sachgemäßen ergeben haben: der psychologischen, der historischen, der kritischen, der religionsphilosophischen und der dogmatischen.

I.

Ich beginne mit einer kurzen *psychologischen* Darstellung des Glaubensvorgangs. Die festgestellten allgemeinen Phänomene haben dann der systematischen Erwägung als Rohmaterial zu dienen.

Glaube ist Gotteserlebnis, unmittelbares Bewußtsein von der Gegenwart und Wirksamkeit der übermenschlichen, überweltlichen und daher schlechthin überlegenen Lebensmacht. Der Gläubige erlebt, erfährt, empfindet, fühlt, weiß, daß er lebt und gelebt *wird*. Passives und aktives Verhalten des Menschen fallen im Glaubensvorgang zusammen. Es handelt sich um die Erhebung des Individuums zum Trans-Individuellen, und es handelt sich ebenso sehr um die Einsenkung trans-individuellen Lebens in das Individuum. In jener Erhebung und in dieser Einsenkung erfährt der Gläubige seine *Realitätsbeziehung* oder sein ewiges Lebendig-Werden. Wir reden hier nicht da-

³⁰ 1 Dies pflegt von den Neuern besonders Troeltsch beharrlich zu übersehen. Vgl. seinen Vortrag: »Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für unsern Glauben« (15. christl. Studentenkonferenz, Aarau 1911).

von, ob diese Erfahrung Wahrheit oder Einbildung ist, wir stellen nur fest, daß sie in den psychologischen Gegebenheiten des logischen Denkens, des ethischen Wollens, des ästhetischen Fühlens an sich nicht gesetzt ist, nicht gesetzt sein kann.

Schon kraft dieses trans-individuellen absoluten Charak- 5
 ters des Glaubens wird er aus einer Sache *des* Menschen zur
 Sache *der* Menschen. Der Glaube versteht sich selbst als eine
soziale Tatsache. Und zwar ganz anders, als dies etwa bei Lo-
 gik, Ethik, Ästhetik der Fall ist. Sozialen Charakter tragen
 freilich auch diese, aber er beschränkt sich auf das Problem 10
 162 der *Gültigkeit*, während es sich beim Glauben um das | für jene
 Funktionen des Kulturbewußtseins bekanntlich gar nicht exi-
 stierende Problem der *Entstehung* resp. *Fortpflanzung* handelt.
 Damit ist aber der Glaubensvorgang bereits verankert im *Ge-
 schichtsvorgang*. Der Glaube blickt rückwärts in eine Vergan- 15
 genheit, und er blickt vorwärts in eine Zukunft. Er hat etwas
 empfangen, und er will etwas schaffen. Das Unde und das
 Quo dieser doppelten Bestimmtheit ist aber die menschliche
 Sozietät, die Menschen. Wie sollte es anders sein, da es sich
 um das Ewige Lebendig-Werden des *Menschenlebens* handelt? 20
 Menschenleben aber kann gar nicht anders gedacht werden
 denn als empfangendes und schaffendes *Glied* in einer *Reihe*
 von seinesgleichen. So weiß sich der Glaube nach hinten
 und nach vorn verkettet in die Sozietät, in die Geschichte.

Ein holder Quell, in dem ich bade, 25
 163 Ist Überlieferung, ist Gnade.¹ |

1 Den »Verehrern des religiösen Apriori«, um mit *Theodor Haering*
 (vgl. *Christl. Welt* 1910 Nr. 47 Sp. 1106-1110) zu reden, sei auch das
 andere Goethewort (Jubiläumsausgabe von Cotta Bd. 4, S. 98) ins
 Stammbuch geschrieben: 30

Gern wär ich Überlieferung los
 Und ganz original;
 Doch ist das Unternehmen groß
 Und führt in manche Qual.
 Als Autochthone rechnet' ich 35
 Es mir zur höchsten Ehre,
 Wenn ich nicht gar zu wunderbar
 Selbst Überlieferung wäre.

Innerhalb des psychologischen Gesamtbestandes des Bewußtseins ist der Glaube das geschichtliche Moment par excellence. Heterogen steht er an sich dem Gültigkeitsapparat der Logik, Ethik und Ästhetik gegenüber. Denn es kreuzen sich hier
 5 (dies wird in der Verhandlung über das Apriori zu wenig beachtet) die auf völlig verschiedenen Flächen liegenden Probleme des Ich, des einzelnen Menschen, des individuellen Lebens und das des gesetzlichen Bewußtseins, der Menschenkultur, der Vernunft. Die Artverschiedenheit (die nicht durch
 10 die mancherorts übliche plumpe Nebenordnung des sog. religiösen Apriori neben das logische, ethische und ästhetische verwischt werden darf) verwandelt sich aber in die innigste und wirksamste Gemeinschaft im Glaubensvorgang, in jener Erhebung und Einsenkung, die das Individuum erfährt oder,
 15 von der andern Seite gesehen, im Vorgang des im einzelnen Menschen *wirklichen* Denkens, Wollens und Fühlens, das bekanntlich allemal durch die »Hinschau« auf das Absolute, also im Glauben zu Stande kommt. Durch das regulative, heuristische, grenzbegriffliche Moment des Glaubens (das von Haus
 20 aus dem Problemkreis des Individuums, nicht der Vernunft angehört) wird die abstrakte Möglichkeit des Kulturbewußtseins aktualisiert, in konkrete Wirklichkeit verwandelt. D. h. aber: durch das Moment des Glaubens wird das Kulturbewußtsein geschichtlich. Glaube und Geschichtlichkeit der
 25 Kultur werden zu Synonymen. Das bezeichnende Paradoxon dieser Bestimmung besteht nun aber gerade darin, daß der Glaube deshalb keineswegs, wie es auf den ersten Blick scheinen muß, gebunden ist an die Anschauungsform der Zeit. In der Realitätsbeziehung des Gotteserlebens gibt es keine Zeit;
 30 sondern wie in ihm das aktive und passive Verhalten des Menschen, die schlechthinige Abhängigkeit und die schlechthinige Zielstrebigkeit, zusammenfallen, so ist in ihm die Vergangenheit (seine Entstehung) und die Zukunft (seine Fortpflanzung und Vollendung) in jedem Augenblick Gegenwart. | 164

35 Der *christliche Glaube* hat seine Eigentümlichkeit darin, daß hier das passiv-aktive Gotteserleben geschichtlich *irgendwie* bedingt und bestimmt ist durch die innerhalb der menschlichen

Sozietät dagewesene *Persönlichkeit Jesu*. In seiner Vergangenheit hat der Gläubige irgendwie in der Anschauung dieser Persönlichkeit jene Realitätsbeziehung erlebt, und diese Anschauung ist irgendwie auch das Realitätsprinzip seiner Zukunft. Ich rede von einer »dagewesenen Persönlichkeit«, von Vergangenheit und Zukunft. Aber die charakteristische Beziehung zur Geschichte im christlichen Gotteserleben ist ihrem Wesen nach nicht Beziehung auf ein Vergangenes, Gewesenes, sondern sie hat, wie es oben allgemein ausgesprochen, die vollen Merkmale der Gegenwärtigkeit. »Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit.« Dieser Satz des Hebräerbriefs ist die richtige Aussprache des religionspsychologischen Sachverhalts.

Ich begnüge mich mit der Feststellung dieser Grundphänomene, die *allen* Arten von Christlichkeit eigen sind, und wende mich zunächst zur historischen Entwicklung des darin aufgegebenen Problems.

II.

Sofort nach den Zeiten der Apostel, ja noch mitten in diesen Zeiten mußte sich die Frage erheben: wo haben wir echt und autoritativ jene Anschauung der Person Jesu, die den Glauben begründet? Denn immer weniger wurden die, die so glücklich waren, die Erinnerung in sich zu haben an »das, was wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschaut haben und unsre Hände betastet haben«. Die erste Antwort auf jene Frage hat *Paulus* gegeben. Ob er Christus »nach dem Fleisch« noch gekannt hat? Jedenfalls erklärt er, ihn »jetzt nicht mehr« zu kennen (2. Kor. 5,16), sondern *in Christus sein*, das ist neue Schöpfung (2. Kor. 5,17); dies Leben in Christus, die Kraft Gottes oder das Evangelium, das er verkündigt, ist für ihn nicht ein Komplex von Überlieferung, es ist sein Evangelium, das er »von keinem Menschen empfangen und gelernt hat, sondern durch die Offenbarung Jesu« (Gal. 1,12). Gewiß ist diese Offenbarung ganz oder teilweise an ihn durch das Vehi-