Barth, Karl

geb. am 10. Mai 1886 in Basel, gest. am 10. Dezember 1968 in Basel, Schweiz, refomierter Theologe.

Karl Barth wurde von einigen Zeitgenossen der wichtigste protestantische Theologe seit Friedrich Schleiermacher genannt. Sein Vater war reformierter Pfarrer und Dozent an einer Predigerschule in Basel und ab 1889 Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte an der Universität Bern. Karl Barth gilt weltweit als Begründer einer neuen theologischen Bewegung, die sich kritisch von der so genannten liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts absetzte und wechselweise „Theologie der Krise“, „Dialektische Theologie“, „Neoorthodoxie“ oder „Theologie des Wortes Gottes“ genannt wurde. Er war einer der führenden Gegner Adolf Hitlers und der Deutschen Christen in Theologie und Kirche und eine Schlüsselfigur im Entstehungsprozess der Bekennenden Kirche und bei der Formulierung der *Barmer Theologischen Erklärung* im Mai 1934.

Barth studierte an den Universitäten in Bern und Berlin, wo er unter den Einfluss der liberalen Theologie geriet, besonders der Lehrtätigkeit Adolf v. Harnacks. Er setzte das Studium in Tübingen und in Marburg fort und wurde in die vom Neukantianismus geprägte Gedankenwelt Wilhelm Hermanns eingeführt. Im Laufe seines akademischen Lebens wurden ihm zwar mehrere Doktortitel verliehen, selber hat er seine theologische Ausbildung aber nicht mit einer Promotion abgeschlossen. Zunächst schlug er die Laufbahn eines Pfarrers ein und begann als Hilfsprediger an der deutschen reformierten Gemeinde in Genf (1909 – 1911). Danach übernahm er ein Pfarramt in der reformierten Kirche von Safenwil, einem Dorf im Aargau, das sich im Umbruch zur Industrialisierung befand (1911 – 1921). Wegen seiner „linken“ theologischen und politischen Ansichten und der Solidarität mit den Arbeitern zog er sich den Ruf zu, ein „roter Pastor“ zu sein. Hier begann dann seine Abkehr von der liberalen Theologie, die er in Genf noch auf der Kanzel Johannes Calvins vertreten hatte. Hier schloss er sich auch den Schweizer Religiös-Sozialen an, die von Leonard Ragaz und Hermann Kutter angeführt wurden, und trat 1915 in die sozialdemokratische Partei ein. 1913 hatte er seine ehemalige Konfirmandin Nelly Hoffmann geheiratet. Ihnen wurden eine Tochter und vier Söhne geboren. Markus und Christoph Barth sind respektable Theologieprofessoren geworden, der jüngste Sohn Matthias, der Theologie studierte, ist 1941 mit zwanzig Jahren in den Bergen tödlich verunglückt. Hans Jakob wurde Gartengestalter.

Das theologische Denken Barths hat sich im Laufe der Zeit mehrmals gewandelt. Davon hat er in *The Christian Century* selber berichtet (*How I have changed my mind: 1928 – 1938, How I have changed my mind: 1938 – 1948* und *How I have changed my mind: 1948 – 1958,* aufgenommen in: Karl Kupisch (Hg.), Der Götze wackelt). Der erste dramatische Einschnitt in seinem Denken war allerdings schon sehr viel früher erfolgt. Er war so grundsätzlich, dass alle späteren Veränderungen nur noch als Akzentverschiebungen innerhalb seines weiteren Denkens wahrgenommen werden konnten.

Erschüttert reagierte Barth auf das Manifest deutscher Intellektueller, das die Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. begeistert begrüßte und zu dessen Unterzeichnern auch seine wichtigsten theologischen Lehrer gehörten (1914). Sein Vertrauen in das von der liberalen Theologie geprägte Christentum war zusammengebrochen: „Eine ganze Welt von Exegese, Ethik, Dogmatik und Predigt, die ich bis dahin für grundsätzlich glaubwürdig gehalten hatte, kam damit und mit dem, was man damals von den deutschen Theologen sonst zu lesen bekam, bis auf die Grundlagen ins Schwanken“ (Nachwort zur Schleiermacherauswahl, 293). Barth war von dem tiefen Gefühl einer Leere in der liberalen Theologie überwältigt, wie sie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelt hatte und seiner Meinung nach unvermeidlich in diesem beschämenden, patriotischen und militaristischen Aufruf der christlichen Kirche und Universität ihren Höhepunkt fand. Diese Theologie habe ihre kulturkritische Stimme verloren, ihre Fähigkeit „Nein“ zu sagen, der Liberalismus habe sich als Dienerin des mittelständischen Bürgertums erwiesen und die protestantischen Kirchen zu einem Kulturprotestantismus werden lassen.

Dieser Umbruch in seinem Denken hat in den folgenden Jahren einen Reichtum an Aktivitäten freigesetzt: in Lehre, Predigt und schriftstellerischer Tätigkeit. Barth näherte sich den Religiös-Sozialen,

hielt der Sozialdemokratie die Treue, auch wenn er von ihrer Kriegsbegeisterung enttäuscht war. Der Pazifismus der Religiös-Sozialen und die sozialdemokratische Hinwendung zu denjenigen, die unter Industrialisierung und Kapitalismus litten, schien ihm zunächst dem Evangelium mehr zu entsprechen als die Pflege des individuellen Selbstbewusstseins, der sich die liberalen Theologen verschrieben hatten. Bald aber löste Barth sich unter dem Eindruck der Schriften Johann Christoph Blumhardts und dessen Sohnes Christoph Blumhardt auch vom religiösen Sozialismus. Dieser schien ihm auf einmal nur fortzusetzen, was Menschen zur Verbesserung der Welt auch sonst unternehmen, womit sie aber immer wieder scheitern. Barth warnte davor, das Reich Gottes selber herbeiführen zu wollen, und plädierte unter dem Eindruck der eschatologischen Grundhaltung der Blumhardts dafür, auf dieses Reich nur „eilend zu warten“ (Barth, Das christliche Leben, Fragment KD IV/4, 456). Entscheidend war für ihn, was Gott tut, nicht was die Menschen tun. In diesem Umbruch wurden die Weichen für Barths weiteres Denken gestellt, und darin liegt auch der Grund für die Wiederbelebung der klassischen Bekenntnisse und Dogmen in der modernen Theologie, wie der Lehre von der Trinität, als einer Weise, die radikale Diskontinuität zwischen Gott und Menschheit zu wahren („immanente Trinität“) und gleichzeitig Gott als dynamisch wirkende Kraft in der Geschichte wirken zu sehen („heilsökonomische Trinität“).

Barths Kommentar zum *Römerbrief* (1919) brachte seine Einsichten in das souveräne Handeln Gottes in einer exegetisch bündigen Form zum Ausdruck. Mit diesem Kommentar hat sich dem jungen Pfarrer eine Laufbahn an der Universität eröffnet. Zunächst erhielt er einen Ruf als Honorarprofessor für reformierte Theologie in Göttingen (1921–1925). Bekannt geworden ist er aber über die engeren Grenzen hinaus erst mit der zweiten, stark veränderten Auflage des Römerbriefkommentars (1922), von der er selbst meinte, es sei kein Stein auf dem anderen geblieben. Vieles wurde klarer zum Ausdruck gebracht, die dialektischen Aussagen wurden radikalisiert. Die begrifflichen Schlacken einer die Offenbarung immer noch vereinnahmenden Theologie, wie der von Kutter übernommene Begriff der „Unmittelbarkeit“, wurden beseitigt. Unter dem Einfluss der dialektischen Redeweise Sören Kierkegaards, besonders der qualitativen „Unterscheidung zwischen dem Endlichen und Unendlichen“, rang Barth der paulinischen Theologie eine antiliberale Interpretation ab, die die Jenseitigkeit und Souveränität Gottes unterstrich und weit über die Erkenntnisse hinausging, die mit Hilfe der historisch-kritischen Methode des gängigen liberalen Schriftverständnisses gewonnen werden konnten: So einprägsam die Verneinungen sind, zielten sie doch auf die Position: „Gott ist Gott und ganz anders als alles Menschliche, auch als alle menschliche Religion und Kultur“ (zit. bei Kupisch, Karl Barth, 85). Nun kam alles darauf an, diese Einsichten für den allgemeinen Lehrbetrieb am dogmen- und theologiegeschichtlichen Stoff weiter auszuarbeiten.

Nach wenigen Jahren, in denen Barth um die freie, konfessionell nicht festgeschriebene Entfaltung seiner Lehrtätigkeit im Rahmen der Göttinger Fakultät ringen musste, wurde ihm ein persönliches Ordinariat auf einen außerordentlichen Lehrstuhl für Dogmatik und neutestamentliche Theologie in Münster angetragen (1925–1929), und danach wechselte er auf den Lehrstuhl für systematische Theologie nach Bonn über (1930–1935). In der Zwischenzeit bahnte sich der Kirchenkampf mit den Deutschen Christen an, an dem Barth mit der Gründung der Bekennenden Kirche aktiv beteiligt war. Die Weigerung, den Beamteneid auf den Führer des Deutschen Reiches zu leisten, hat zu seiner vorläufigen Suspendierung (Dezember 1934) und schließlich zur Versetzung in den Ruhestand geführt (Juni 1935), 1939 auch zur Aberkennung der Würde eines Ehrendoktors, die ihm die Universität Münster 1922 verliehen hatte (1946 wurde ihm diese Würde wieder zugesprochen). Unmittelbar nach der Versetzung in den Ruhestand wurde er an die Universität Basel berufen, wo er bis zu seinem Lebensende wirkte (aktiver Dienst: 1935 bis 1961/62).

Nach einem ersten Anlauf mit der *Christlichen Dogmatik* im Entwurf (1927), in der die Lehre vom Wort Gottes abgehandelt wurde, begann Barth 1932 damit, die *Kirchliche Dogmatik* (KD), sein Hauptwerk, über einen Zeitraum von dreißig Jahren erscheinen zu lassen. Sie setzte noch einmal neu ein, trennte sich von den erruptiv-expressionistisch formulierten dialektischen Kontrasten, der Dominanz der Verneinungen, in denen das Gericht Gottes über alle Formen religiöser Vereinnahmung des göttlichen Wortes ausgesprochen wurde, und entfaltete in aller Ruhe und Breite die Inhalte des *Apostolischen Glaubensbekenntnisses* so, dass sie trotz oder gerade wegen der christologischen Konzentration aller theologischen Aussagen die Menschen seiner Zeit ansprachen. Diese Zuwendung zum Menschen,

Barth nannte sie die „Humanität Gottes“, war in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus begründet, und die Theologie, die davon zeugte, war „kerygmatische“ Theologie.

Die *Kirchliche Dogmatik* zerfällt in fünf Teile: I. Die Prolegomena: Die Lehre vom Wort Gottes, II. Die Lehre von Gott, III. Die Lehre von der Schöpfung, IV. Die Lehre von der Versöhnung und V. Die Lehre von der Erlösung (Eschatologie). Die in jeweils mehreren Teilbänden veröffentlichten Hauptteile brechen mit dem Band IV, 4, einem Fragment über die Lehre von der Taufe bzw. einem überraschenden Plädoyer für die Glaubenstaufe ab. Nicht mehr zur Darstellung kamen die Inhalte, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis bzw. der Trinitätslehre, wie sie in den Prolegomena entfaltet wurde, unter dem Gesichtspunkt des Heiligen Geistes abzuhandeln gewesen wären. Einerseits ist die *Kirchliche Dogmatik* unvollendet geblieben, andererseits ist sie von seltener Geschlossenheit und vermittelt den Eindruck, dass die Pneumatologie, die Art und Weise, wie Gott sich dem Menschen zuwendet und in die Zukunft führt, der heimliche Nerv ist, der alle Bände der Dogmatik durchzieht. Deshalb brauchte sie wohl nicht mehr eigens abgehandelt zu werden. Gerhard Gloege hat die trinitarische Entfaltung der barthschen Dogmatik so zusammengefasst: „Gott ist im trinitarischen Sein ewig sich selbst gegenüber [Gott]. In der Offenbarung macht er sich zum Gegenüber des Menschen [Christus] und wird, im Geschehen seines Übergriffs, durch sich selbst erkennbar [Heiliger Geist]“ (RGG³, Bd. 1, Sp. 896).

Diese Dogmatik betont den gegenüber aller menschlichen Lehr- und Dogmenbildung vorauslaufenden Charakter des Wortes Gottes. Ihm gegenüber besitzen Lehre und Dogma nur relative Autorität. Beide aus der Tradition aufzunehmen und im Lichte der Heiligen Schrift neu zu deuten, wurde als die Aufgabe angesehen, die der Kirche in Zeiten der Krise aufgetragen sei. Barths Kampfruf in den frühen dreißiger Jahren, Theologie zu treiben, „als wäre nichts geschehen“ (Barth, Theologische Existenz heute!, 3), war heftig kritisiert worden und brandmarkte ihn zu Unrecht als jemanden, der sich nicht überzeugend auf die ethische und politische Aufgabe der Theologie eingelassen habe. Das ist jedoch eine Fehldeutung, denn Barth fordert wohl mehr als jeder andere Theologe die Untrennbarkeit von Dogmatik und Ethik. Die eine ist nicht ohne die andere. Immer wieder ziehen die einzelnen Teile der Dogmatik umfangreiche Darlegungen zur Ethik nach sich: Konsequenzen des Wortes Gottes im Leben der Menschen. Nicht zufällig ist Barths theologische Existenz zu einem Politikum im →Dritten Reich geworden. Mit der „kirchlichen“ Dogmatik will er zwar andeuten, dass jede theologische Arbeit aus dem Schoß der Kirche erwächst und als Explikation dessen zu verstehen sei, was Kirche ist, aber nicht so, dass es dabei nur um die Kirche ginge, sondern mit ihr vor allem und zuerst um die Welt, die ohne das in der Kirche bedachte, gepredigte und in aller Öffentlichkeit bezeugte Wort Gottes ihrer Verdammnis entgegenliefe.

Bereits in dem Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft,* mit dem er für Leonard Ragaz auf der Konferenz der Religiösen Sozialisten in Tambach (Thüringen) eingesprungen war, hatte sich Barth 1919 zur politischen Aufgabe seiner Tage geäußert, ohne die Theologie auf Ethik zu reduzieren, und die ersten Umrisse einer Sicht vom Staat gezeichnet, in der das Reich Gottes nicht als eine Beschreibung, sondern als ein Modell für den Staat verstanden wird. Der Staat wird allerdings nur in Analogie zum Gottesreich gesetzt. Damit hat Barth, worauf er besonders Wert legte, einen unmittelbaren historischen Übergang vom menschlichen Gemeinwesen in das Reich Gottes ausgeschlossen. Er hat die Ausgestaltung und Entwicklung des Staates aber auch nicht sich selbst überlassen, sondern kritisch zum Reich Gottes in Beziehung gesetzt. Besonders prägnant wurde dieser Analogiegedanke in der kleinen Abhandlung *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946) zum Ausdruck gebracht. Mit diesem Gedanken verbanden sich Kritik an Staat und Gesellschaft sowie Protest gegen die Hybris von Wissenschaft, Technik und moderner Zivilisation mit der Möglichkeit, Zeugnis von einem Frieden abzulegen, der höher ist als alle Vernunft, aber durchaus effektiv, wo Unfrieden herrscht. „Das ist es in erster Linie, was nicht geschehen darf: der Krieg darf nicht als ein normales, ein ständiges, ein gewissermaßen wesensnotwendiges Element dessen anerkannt werden, was nach christlichem Urteil den rechten Staat, die von Gott gewollte politische Ordnung ausmacht“ (KD III/4, 522). Für ihn stand fest, dass das „rigorose Nein der pazifistischen Ethik“ [gegen den Krieg] „fast unendlich viel für sich hat, fast überwältigend stark ist“ (KD III/4, 520). Doch so intensiv Barth über den Krieg nachdachte und sich nach dem Zweiten Weltkrieg gegen die Remilitarisierung Deutschlands und später auch gegen die atomare Aufrüstung des Westens aussprach, war er, seinem eigenen Selbstverständnis

nach, kein Pazifist. Vielmehr rechnete er mit Situationen, in denen es geboten sei, das eigene Staatswesen mit Waffengewalt zu schützen, wie die Schweiz gegen einen Angriff eines dämonischen Regimes in Deutschland, das den Namen nicht mehr verdient, Staat genannt zu werden, oder wie Barth in seinem berühmt gewordenen Brief an Josef Hromádka in Prag (September 1938) angesichts des drohenden Einfalls der deutschen Wehrmacht in die Tschechoslowakai meinte, dass der bewaffnete Kampf, d. h. der Widerstand, des tschechischen Volkes gegen die nationalsozialistische Besetzung des Landes letztlich ein Kampf für Jesus Christus und die Kirche sei (Barth, Eine Schweizer Stimme, 58 f). Diese Meinung hat Barth später nicht wiederholt, aber er hat trotzdem daran festgehalten, dass nicht jede Anwendung von Gewalt gegen den Willen Gottes sei. Er hat mit dem „Grenzfall“ gerechnet, in dem es geboten sein könne, das Leben bedrohter Menschen zu schützen, anstatt sich jeder Gewaltanwendung zu enthalten. Barths Einstellung zu Krieg und Frieden ist neuerdings von Marco Hofheinz gründlich untersucht worden: *„Er ist unser Friede“. Die christologische Grundlegung der Friedensethik Karls Barths* (2010).

Barth war unerbittlich, wenn es galt, die „Offenbarung Gottes in Jesus Christus“ aus sich selbst zur Geltung zu bringen. Eine besondere Zäsur in dieser Hinsicht stellte seine Untersuchung zum Gottesbeweis Anselm von Canterburys dar: *Fides quaerens intellectum* (1931). Er trennte sich von jedem, der die Zeugnisqualität theologischer Aussagen in Zweifel zog bzw. von einem „Anknüpfungspunkt“ im Gemüt, in der Vernunft oder der Situation des Menschen abhängig machte: von seinen Hochschullehrern im Gefolge Friedrich Schleiermachers und von den frühen Mitstreitern und Gefährten, z. B. von Leonhard Ragaz und Hermann Kutter, von Paul Tillich, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann und schließlich mit einem deutlichen „Nein“ auch von seinem Freund Emil Brunner. Selbst zu Dietrich →Bonhoeffer unterhielt Barth ein kompliziertes Verhältnis. Barth war ein streitbarer Theologe und seine Theologie umstritten. Gleichwohl hat er weit über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus gewirkt, besonders eindrucksvoll ist seine Rezeption im Raum der römisch-katholischen Theologie und Kirche, über das Forum des Ökumenischen Rates der Kirchen auch in zahlreichen anderen Kirchen. Gleichwohl ist sein Einfluss nach seinem Tod stark zurückgegangen.

In seinem Nachruf auf Karl Barth hat Eberhard Jüngel davon gesprochen, dass noch ungewiss sei, was aus dem Werk Barths einst werden würde: Diese Ungewissheit habe ihren Grund im „Fassungsvermögen unserer Zeit, für die dieser große Mann zu einfach, seine Einfachheit zu groß, sein Leben und Wirken zu reich und sein reiches Werk zu lebendig ist, um ihm genügen zu können“ (zit. n. Kupisch, Barth, 146). Von diesem Reichtum konnte in einem enzyklopädischen Artikel wenig mitgeteilt werden. Hier wurden nur die Grundzüge herausgestellt, die für die Rezeption der Theologie Barths unter Mennoniten eine Rolle spielen.

Barth-Rezeption unter Mennoniten

Kein nichtmennonitischer Theologe des 20. Jahrhunderts hat so tief ins Mennonitentum hineingewirkt wie Karl Barth. In Deutschland war das Verhältnis der Theologen zu Barths Theologie zunächst gebrochen. Barth wurde so stark mit der Entstehung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich identifiziert, dass es vielen Mennoniten ratsam schien, sich ihm gegenüber auf Distanz zu halten, um nicht in den Verdacht einer grundsätzlichen Kritik am nationalsozialistischen Regime zu geraten (→Drittes Reich). Bekannt ist, dass der eine oder andere Pfarrer den streitbaren wie umstrittenen Theologen im Studium gehört oder seine Schriften nach dem Krieg gelesen hat. Prägend war das allerdings nicht. Nur vom Rande her, wo es zu Berührungen mit dem Religiösen Sozialismus oder der Bekennenden Kirche gekommen war, konnte die Theologie Barths bzw. der Barthianismus Eingang ins Mennonitentum finden – über Johannes →Harder etwa, der den Kirchlichen Bruderschaften nahestand. Harder hatte zwar mit seinen Predigten und Vorträgen, einer Mischung aus Grundgedanken Christoph Blumhardts und dem Pathos barthscher Dialektik, auch mit dem Protest gegen jede Form von frommem Schein und der Verkündigung der gnädigen Zuwendung Gottes zu den Gottlosen in Jesus Christus, Aufmerksamkeit für diese Art von Theologie und Verkündigung erlangen können, aufs Ganze gesehen blieb er jedoch ein unnachahmlicher Einzelgänger, einer der wenigen Mennoniten, die sich an den Ostermärschen gegen die Militarisierung Deutschlands und für den Frieden in der Welt beteiligten. Die Nachkriegsgeneration mennonitischer Theologen hat nicht mehr bei Barth, sondern allenfalls noch

bei einigen Barthianern studiert: bei Ernst Wolf, Otto Weber oder Helmut Gollwitzer. So ist im deutschen Mennonitentum die Rezeption Barths auch nach dem Zweiten Weltkrieg sehr schwach gewesen. Mit besonderem Interesse wurde allerdings in mennonitischen Zeitschriften vom Gesprächsbesuch Karl Barths auf dem Bienenberg, der Europäischen Mennonitischen Bibelschule, bei Basel/Schweiz 1966 berichtet, wo Barth sich beifällig zur radikalen Trennung der täuferischen Gemeinden von der weltlichen Obrigkeit in der Reformationszeit geäußert und die Praxis der Säuglingstaufe in den Großkirchen kritisiert hat. Barths Argumente für die Glaubenstaufe (1967: KD IV/4; erstmals in: Theologische Studien, 1943) wurden von Mennoniten zwar als späte Bestätigung der eigenen Taufpraxis zur Kenntnis genommen, sie wurden aber kaum genutzt, um die Grundlagen der eigenen Taufauffassung neu zu überdenken (→Taufe). Barth selbst ist auf die Täufer des 16. Jahrhunderts in seinem Tauffragment nur kursorisch eingegangen.

In den Niederlanden haben Frits →Kuiper und Johannes →Oosterbaan, Jacob Jacobszoon und andere Theologen auf je eigene Weise dafür gesorgt, die Theologie Barths auch in den Gemeinden der Doopsgezinde zur Gehör zu bringen. Für sie war Barth vor allem wichtig, weil er die Akzente von der theologischen Anthropologie der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg auf die Heilige Schrift, die Christologie und die Ekklesiologie verlegt hatte. Frits Kuiper hat Grundgedanken Barths genutzt, um den Weg zur Aufnahme sozialistischer Einsichten zu begründen. Außerdem beteiligte er sich an den öffentlichen Gesprächen über die neuen Ansichten Barths zum Problem der Kindertaufe. Vor allem in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg war der Einfluss Barths unter den täuferischen Predigern in den Niederlanden groß. Auch spielten Barthianer wie Heiko Miskotte eine Rolle dabei, die Vorrangstellung der Bibel in der theologischen Arbeit zu betonen und die Bedeutung Israels für den christlichen Glauben in der theologischen Diskussion hervorzuheben, wie sie auch unter den Doopsgezinde geführt wurde. In der christologischen Konzentration der barthschen Versöhnungslehre sah Oosterbaan ein ureigenes Anliegen der Täufer, vorab des niederländischen Wegbereiters des Täufertums Menno →Simons, zur Geltung gebracht. Darauf ist Oosterbann noch einmal in seiner Abschiedsvorlesung (1978) expressis verbis zurückgekommen. Das Interesse an der Theologie Barths trat auch in den niederländischen Mennonitengemeinden um 1980 zurück und ist der Diskussion um die Befreiungstheologie und um andere theologische Entwürfe gewichen.

Besonders intensiv hat sich der nordamerikanische Mennonit John H. →Yoder mit der Theologie Karl Barths beschäftigt. Neben seiner Arbeit an der Dissertation über die Gespräche zwischen den Täufern und Reformierten in der Schweiz hatte er mehrere Lehrveranstaltungen Barths besucht und vor allem die Vorlesungen, in denen Teile der *Kirchlichen Dogmatik* III/4 und IV/2 noch vor ihrer Veröffentlichung zur Diskussion gestellt wurden, miterlebt: Abschnitte über Krieg, Frieden, Gemeinde und Staat, die einen nachhaltigen Eindruck in seinem Denken hinterlassen haben. Dazu hat Yoder sich zunächst in seiner Broschüre über *The Pacifism of Karl Barth* (1968), dann in der erweiterten Abhandlung über *Karl Barth and the Problem of War* (1970, nochmals um weitere Aufsätze zu Barth 2003 erweitert) und immer wieder in seinen Aufsatzbänden geäußert. Übernommen und weiter gedacht hat Yoder vor allem die Art und Weise, wie Barth Christengemeinde und Bürgergemeinde voneinander trennte und aufeinander bezog. Besonders wichtig war ihm, dass Barth keine Lehre vom Wesen der Gemeinde und vom Wesen des Staates lieferte, sondern die Christengemeinde als Gemeinschaft derjenigen charakterisierte, die sich zu Jesus Christus als dem Herrn bekannten, und die Bürgergemeinde als das weltliche Gemeinwesen derjenigen, die sich nicht zu Jesus Christus bekannten bzw. nicht bekennen wollten. Yoder orientierte sich weniger an *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* wie er gelegentlich selber im Hinblick auf den dort ausgeprägten Analogiegedanken sagte, als vielmehr an dem Abschnitt über *Die Ordnung der Gemeinde* in KD IV/2 . Hier wird erläutert, wie das göttliche Gesetz bereits in der Kirche in vorläufiger und gebrechlicher Weise herrscht, das in das Reich Gottes führt, und wie der Staat (bzw. die Welt) auf dieses Gesetz zu beziehen ist. Es wird dem Staat weder vorgeschrieben noch aufgedrängt, wie er regiert werden soll, wohl aber ist ihm gegenüber ein Zeugnis von dem in der Kirche schon wirksamen Gesetz des göttlichen Reiches abzulegen und ihn aufzufordern, seine eigenen Gesetze und das eigene Handeln zu überdenken und zu verbessern. Der entscheidende Punkt ist für Yoder, dass Barth dieses Zeugnis nicht nur in den Formulierungen des Kirchenrechts und in der Verkündigung sieht, sondern in der Existenz der Gemeinde Jesu Christi selbst. Auf diese Weise wird die Gemeinde zum Vorgeschmack des Reiches Gottes oder zum Modell für jedes weltliche Gemeinwesen. Die Gemeinde „kann und muß (…) der sie umgebenden Menschheit (…) Erinnerung an

das Recht des auf Erden in Jesus Christus schon aufgerichteten Reiches Gottes – sie kann und muß ihr Verheißung seiner künftigen Offenbarung sein“ (KD IV/2, 818). So wird nicht nur die Gemeinde, sondern auch das in ihr waltende Recht zum Evangelium, nicht zu einer gesetzlichen Forderung, sondern zur Verheißung der großen Taten Gottes. Ansatzweise fand Yoder solche Gedanken bereits im täuferischen Aufbruch des 16. Jahrhunderts. Doch die Zwei-Reiche-Lehre der Täufer hatte längst nicht so klar und deutlich die Königsherrschaft Christi in Kirche und Staat formuliert, wie Karl Barth es für Yoder getan hat und wie sie die Bewährungsprobe im Widerstand gegen den diktatorischen Staat der Nationalsozialisten bestanden hat. Barths Denken hat in den Augen Yoders erstmals in neuerer Zeit die Zwänge des Konstantinismus, in denen die großen Kirchen befangen waren, überwunden und dem Evangelium mit neuen ekklesiologischen Akzenten eine sichtbare Gestalt verliehen. Die Kirche wurde zum „Christus prolongatus“, und Barth befand sich in den Augen Yoders auf dem Weg zu einer „Believer's Church“.

In einer Gemeinde, die dermaßen deutlich von den Belangen und Zwängen dieser „Welt“ getrennt ist, sieht Yoder den Auftrag begründet, Frieden und Versöhnung ohne Kompromiss oder Abstriche in diese Welt zu tragen. Dass Barth, wie Yoder in seiner Broschüre von 1970 ausführte, die Konsequenz dieses Friedensauftrags nicht bis zum Ende durchhielt, sondern mit dem „Grenzfall“ rechnete und zu bewaffnetem Widerstand aufrufen konnte, um das Leben unschuldiger Menschen zu retten, hat Yoder veranlasst, dagegen die besseren, in der Offenbarung begründeten pazifistischen Einsichten Barths selbst ins Feld zu führen. Barth hat sich jedoch nicht davon abbringen lassen, nur ein „relativer“ Pazifist zu sein, um die von den konsequenten Pazifisten eingeschränkte Freiheit Gottes in seiner Offenbarung nicht zu desavouieren. Niemand könne vorwegnehmen, was Gott in einer bestimmten Situation gebieten wird. Für Yoder schloss die Freiheit, die im Reich Gottes herrscht, den „Gewaltgebrauch“ aus, „während sie nach Barth diesen in einem Grenzfall auch einschließen kann“ (Hofheinz, „Er ist unser Friede“, 196). Yoder hat seinem Lehrer vorgeworfen, letztlich wieder in die alte Argumentation einer Theologie des „gerechten Krieges“ zurückgefallen zu sein; von Barth her legt sich die Kritik nahe, dass Yoder das Kreuz Christi zu eng mit dem Kreuz identifiziert, das die Gemeinde auf sich zu nehmen habe, und dass die Annahme, wir könnten Jesus nachfolgen, „weil er das geworden ist, was wir sind“, letztlich die Inkarnationslehre wider Willen doch an die Anthropologie bindet (Hofheinz, „Er ist unser Friede“, 242). Hier haben sich die Gegensätze verhärtet und die Wege Yoders und Barths getrennt. Yoder hat nie verschwiegen, was er seinem Lehrer verdankte, den Weg konsequenter Gewaltfreiheit ist er aber ohne ihn weitergegangen.

Auch in den Bemühungen anderer, die dabei sind, eine Theologie aus dem Geist des Täufertums zu entwickeln, wurden Grundgedanken Karl Barths zur Kenntnis genommen: entweder werden sie abgewiesen, um Raum für die eigene Entfaltung der Theologie zu schaffen (Gordon D. Kaufman, An Essay on Theological Method, 21, 60; ders., In Face of Mystery, 88, 272 u. ö.), oder sie werden erwähnt, um Aussagen der Täufer zu bestätigen und den eigenen Denkweg zu sichern (Tom Finger, A Contemporary Anabaptist Theology, 493–498 u. ö.). Besonders eindrucksvoll hat Duane Friesen den Analogiegedanken Barths in seiner *Anabaptist Theology of Culture* (2000) aufgenommen. Er hat das Leben der Christen in der Welt an der Vision von der Kirche orientiert, die dem Reich Gottes entgegen geht, und den Christen aufgetragen, diese Vision auf phantasievolle Weise in die Sprache der Menschen, mit denen sie zusammenleben, so zu übersetzen, dass sie gemeinsam nach dem „Frieden der Stadt“ (Jer. 29, 7), in der sie miteinander leben, suchen können.

Recht intensiv hat sich schließlich A. James Reimer in Lehrveranstaltungen mit der *Kirchlichen Dogmatik* Barths beschäftigt und damit einen weiten Kreis von Studierenden in Waterloo und Toronto (Kanada) erreicht. Die Hinweise in seinem Sammelband *Mennonites and Classical Theology* (2001) deuten an, was ihn an Barths theologischer Arbeit angezogen hat: der enge Zusammenhang von biblischer Exegese und systematisch-theologischem Denken, die Berücksichtigung des weiten Feldes der Bekenntnis- und Dogmentradition der christlichen Kirche allgemein, besonders die altkirchliche Ausbildung der Dogmen, die bewusste Abkehr von einer Theologie neuzeitlicher Subjektivität bzw. von einer Vereinnahmung der theologischen Arbeit durch die Prämissen der Aufklärung oder der modernen Welt. Die Lektüre Barths hat ihm geholfen, die Engführung der theologischen Arbeit auf das täuferisch-pazifistische Erbe zu weiten und den gesamtkirchlichen Reichtum theologischer Arbeit zu nutzen. Das schließt nicht aus, dass er der „christologischen Konzentration“ Barths einen anderen

Akzent verleiht und sich dem Projekt einer „Theozentrischen Christologie“ zugewandt hat (Mennonites and Classical Theology, 272–287) und den einst als unüberwindbar geltenden Gegensatz zwischen Barths und Tillichs Grundlegung der Theologie zu überwinden versucht: Barth hat den konkreten Bezug der Offenbarung zur Welt der Menschen nicht vernachlässigt, und Tillich hat die Offenbarung nicht an eine ontologisch gefasste, in sich abgeschlossene Welt der Menschen preisgegeben, sondern auf eine Welt im Werden bezogen (A Post-liberal Metaphysics for Christian Ethics, 1996/2006).

Werke (Auswahl)

Bibliografien der Werke Karl Barths, in: Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956. Zollikon-Zürich 1956, 945–960, und in : Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966, hg. von Eberhard Busch, Jürgen Fangmeier und Max Geiger, Zürich 1966, 709–723.

Karl Barth. Gesamtausgabe, Zürich 1971 ff. (GA). - Anfänge der dialektischen Theologie: Teil: 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, hg. von Jürgen Moltmann, 2. Aufl. München 1966. - Der Christ in der Gesellschaft (1919), in: Anfänge, 3–37. - Der Römerbrief (1919), hg. von H. Schmid, Karl Barth, GA, Akademische Werke, Zürich 1985. - Der Römerbrief (1922), 15. Aufl., Zürich 1989. - Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes (1931), 3. Auf., Zollikon 1966. - „Der Götze wackelt.“ Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 – 1960, hg. v. Karl Kupisch, Berlin 1961. - Theologische Existenz heute!, neu hg. und eingel. von Hinrich Stoevesandt, Theol. Existenz heute 219, München 1984. - Eine Schweizer Stimme 1938–1945, 3. Aufl., Zürich 1985. - Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, Theol. Studien 104, 4. Aufl., Zürich 1989, 5–48 und 49–82. - Die Lehre von der Taufe, Theologische Studien 14, Zürich 1943. - Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Vortrag gehalten an der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, Zürich 1948. - Kirchliche Dogmatik, 4 Bde., 13 Teile und Registerband, Zollikon-Zürich 1932–1967. - Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961, hg. von H. - W. Drews und E. Jüngel, Karl Barth, GA II, Akademische Werke, Zürich 1976. - Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, 5. Aufl., Zürich 1985. - Einführung in die evangelische Theologie, 2. Aufl., Zürich 1963. - Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl, hg. von H. Bolli, 2. Aufl., Hamburg und München 1980, 290–312.

Literatur (Auswahl)

Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, 3. Aufl., München 1978. - Jochen Denker, Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs. Neukirchen-Vluyn 2002. - Joseph van Dijk, O. P., Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths, München 1966. - Jürgen Fangmeier, Der Theologe Karl Barth. Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen. Basel 1969. - Wilfried Härle, Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Berlin 1975 (Lit.). - Ders., Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 72, 1975, 207–224. - Marco Hofheinz, „Er ist unser Friede“. Die christologische Grundlegung der Friedensethik Karl Barths, unveröffentl. Habilitationsschrift, Bern 2010. - Eberhard Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. 4. Aufl., Tübingen 1986. - Berthold Klappert, Versöhnung und Befreiung, Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen. Neukirchen -Vluyn 1994. - Hans Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. 4. Aufl., Einsiedeln 1964. - Karl Kupisch, Karl Barth, Reinbek b. Hamburg 1977 (Bildmonographie). - Eckhard Lessing, Das Problem der Gesellschaft in der Theologie Karl Barths und Friedrich Gogartens, Gütersloh 1972. - Friedrich Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths. 2. Aufl., München 1972. - K. Heiko Miskotte, Het Wezen der Joodse Religie. Bijdrage tot de Kennis van het Joodse Geestesleven, 2. Aufl., Haarlem o. J. - Ders., Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Kleine Präludien und Phantasien, Theologische Exisenz NF 89, München 1961. - Georg Plasger, Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2000. - Trutz Rendtorff (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths. Gütersloh

1975. - Thomas Schlegel, Theologie als unmögliche Notwendigkeit. Der Theologiebegriff Karl Barths in ihrer Genese (1914–1932), Neukirchen-Vluyn 2007. - Richard Schlüter, Karl Barths Tauflehre, Ein interkonfessionelles Gespräch. Paderborn 1973. - Tjarko Stadtland, Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth, Neukirchen-Vluyn l966. - Michael Trowitzsch, Karl Barth heute, Göttingen 2007. - Otto Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I/1 – IV/3,2. 8. Aufl., Neukirchen -Vluyn 1977.

*Zur Barth-Rezeption unter Mennoniten:*Thomas N. Finger, A Contemporary Anabaptist Theology. Biblical, Historical, Constructive.Downers Grove, Ill., 2004. - Duane K. Friesen, Artists, Citizens. Philosophers. Seeking the Peace of the City. An Anabaptist Theology of Culture, Scottdale, Pa., und Waterloo, Ont., 2000. - Gordon D. Kaufman, An Essay on Theological Method, Ann Arbor, Mich., 1979. - Ders., In Face of Mystery. A Constructive Theology, Cambridge, Mass., und London 1995. - Johannes A. Oosterbaan, Een doperse christologie, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 35, 1981, 32–47. - Ders., The Theology of Menno Simons, in: Mennonite Quarterly Review 35, 1961, 187–196. - Ders., Barth en Hegel. Leven en denken vanuit de verzoening, Haarlem 1978, auch in: ders., Doordacht geloven. Verspreide geschriften.Zoetermeer 2000, 57–73. - A. James Reimer, Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics. Kitchener, Ont., und Scottdale, Pa., 2001. - Ders., A Post-liberal Metaphysics for Christisan Ethics. The 1925 Dogmatics of Karl Barth and Paul Tillich, in: ders., Paul Tillich: Theologian of Nature, Culture and Politics, Münster 2004, 167–188. - John Howard Yoder, The Pacifism of Karl Barth, Church Peace Mission Pamphlets 5, Scottdale, Pa., 1968. - Ders., Karl Barth and the Problem of War, Nashville, Tenn., 1970, erw. hg. von Mark Thiessen Nation, Karl Barth and the Problem of War and other Essays on Barth, Eugene, Or., 2003.

Lexikonartikel: Gerhard Gloege, Art. Karl Barth, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, 3. Aufl., 1957, Sp. 894–898. - Eberhard Jüngel, Art. Barth, Karl, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5, 1980, 251–268. - Wilfried Härle, Art. Barth, Karl, in. Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 2, 1994, 35–37. - Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Karl Barth, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 1, 1975, 384–396 (Werk- und Literaturverzeichnis), http://www.bautz.de/bbkl/b/barth_k.shtml. - Michael Beintker, Art. Barth, Karl, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd., 1, 4. Aufl., 1998, Sp. 1138–1141.

A. James Reimer und Hans-Jürgen Goertz