

Friedrich Lohmann

»Die große Störung«

Karl Barths Ringen um die theologische Grundlegung der Ethik

»Die große Störung« – mit dem Titel meines Beitrags zitiere ich die Überschrift, die Karl Barth in seinem zweiten *Römerbrief* der Auslegung der ethischen Kapitel 12–15 des paulinischen Briefs gegeben hat. Diese Überschrift scheint mir relevant und treffend zu sein für einen Beitrag zu Barths Ethik, der noch dazu die Barthsche Sicht auf die Stellung der Ethik innerhalb des Zusammenhangs der verschiedenen theologischen Disziplinen beleuchten soll. Ja, die Ethik ist eine »große Störung«. Sie ist es, so Barths These, für jeden Menschen. Aber sie ist es ganz besonders für den Theologenmenschen, dem sie die Bodenlosigkeit seines gesamten Tuns vor Augen führt. Und gerade so, in ihrem verstörenden Hinweis auf die Relativität allen Tuns, zu dem auch das enzyklopädisch-ordnende theologische Denken gehört, nimmt sie eine eminent wichtige Rolle für das Unternehmen einer theologischen Enzyklopädie ein.

Meine These ist, dass Barth in diesem Sinne die Ethik nicht nur in seinem zweiten *Römerbrief* als »große Störung« empfunden hat.¹ Die Ethik, der Bezug des Denkens auf göttliches und menschliches Handeln, steht im Zentrum von Barths gesamtem Schaffen. Immer wieder hat er neue Anläufe gestartet, um die Ethik theologisch durch neue Kriteriologien in den Griff zu bekommen. Und immer wieder ist er dabei gescheitert, ohne das Ringen um die theologische Grundlegung der Ethik aufzugeben. Barths Verhältnis zur Ethik gleicht dem, das Jakob zu dem Engel hatte, der sich ihm am Jabbok entgegen gestellt hat: »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn« (Gen 32,27). Gerade die Ethik verhindert, dass in der Theologie alles glatt aufgeht; sie macht den Übergang über den garstigen Graben, der sich zwischen Glauben und Denken auftut, schwierig – und gerade so wird sie für Barth zum geliebten Feind, mit dem er sich zeitlebens auseinandergesetzt hat.

Ich werde im Folgenden dieses Ringen Barths mit der Ethik darstellen, indem ich in chronologischer Folge die verschiedenen Versuche darstelle, die er

¹ Die Auslegung von Röm 12 in der Erstauflage von 1919 setzt ganz anders an. Gerade in der unterschiedlichen Auslegung von Röm 11,33–36 liegt eine entscheidende Differenz zwischen den beiden Auflagen des Barthschen *Römerbriefs*. Von einer »großen Störung« ist in der Erstauflage nicht die Rede. Im Gegenteil – alles erscheint klar: »Wir haben aus der Richtung und dem Charakter des universalen, objektiven göttlichen Waltens, die uns keine Geheimnisse mehr sind, die Folgerung zu ziehen für das kleine Stücklein Gottesweg, das nun gerade vor uns liegt. Wir haben uns zu *ermahnen*.« (Barth, *Der Römerbrief* [Erste Fassung] 1919, 462 f; hier wie in den übrigen Zitationen dieses Beitrags folgen die Hervorhebungen dem Original.)

unternommen hat, um der theologischen Ethik ein denkerisch plausibles und nachvollziehbares Fundament zu geben – nur um einige Jahre später wieder ganz neu zu beginnen und, um Barths hier besonders gut passende Formel zu verwenden, erneut »mit dem Anfang anzufangen«. Es ist sicher kein Zufall, dass Barths letzter Versuch einer theologischen Grundlegung der Ethik beim Paraphrasieren des Vater Unser endet. Das ist nicht zuletzt ein Eingeständnis, dass das Problem der Ethik denkerisch nicht zu bewältigen ist. Wo Anselm seine theologische Reflexionsarbeit mit einem Gebet anfängt, hört Barths ethische Arbeit mit dem Gebet auf.

Doch bevor ich in die Chronologie einsteige, möchte ich noch etwas beim zweiten *Römerbrief* verweilen, denn Barths Ausführungen zur »großen Störung« machen deutlich, was für ihn bei der Ethik überhaupt auf dem Spiel steht.

1. Ethik als Kulminationspunkt der gesamten Theologie

Paulus kommt im Römerbrief wie in all seinen Briefen *am Schluss* auf ethische Fragen zu sprechen. Das mag der äußere Grund sein, warum Barth gegen Ende des zweiten *Römerbriefs*, in seiner Auslegung von Kapitel 12–15, die ganz große Keule herausholt. Es gibt aber auch einen inneren Grund für diese Kulmination anlässlich der ethischen Passagen des paulinischen Römerbriefs, der mit Barths Verständnis von Theologie zusammenhängt, wonach es in der Theologie keine neutrale Zuschauerhaltung gibt. Denn genau dafür, dass das Treiben von Theologie ein selbst-reflexiver Prozess ist, der nur mit innerer Anteilnahme vollzogen werden kann, steht seiner Auffassung nach unter den theologischen Disziplinen vor allem die Ethik. Anders gesagt: mit dem Übergang zu Röm 12 wird es existenziell. »Das Auftauchen des ethischen Problems bedeutet die Sicherstellung der oft betonten *Existentialität* der im Laufe dieses Gesprächs verwerteten Begriffe, die Gewährleistung, daß unsre bis zur Ermüdung wiederholte Formel ›Gott selbst, Gott allein!‹ nicht ein göttliches ›Ding‹, nicht eine gegenüberstehende Idealität bezeichnet, sondern die unerforschliche göttliche *Relation*, in der wir uns als Menschen befinden.«²

Barths Überlegungen beruhen hier auf einer ganz einfachen Folgerungskette. »Denn Denken ist, wenn es echt ist, Denken des Lebens und darum und darin Denken Gottes.«³ Und genau dieses Leben in seiner Realität ist Bezugspunkt der Ethik. Gerade die Ethik ist Denken des Lebens. Eine Theorie-Praxis-Dichotomie lehnt Barth für die Theologie ausdrücklich ab: »Keine ›Praxis‹ *neben* der Theorie soll hier empfohlen, sondern festgestellt soll hier werden, daß eben die ›Theorie‹, von der wir herkommen, die *Theorie der Praxis*

² Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, 572.

³ Ebd. Vgl. hierzu KD I/2, 881: »Ist das ewige Sein, mit dem es die Glaubenslehre zu tun hat, nicht in sich in der Verwirklichung im Leben begriffen, was ist es dann?«

ist.«⁴ Wenn alle Theologie Theologie der *Realität* der Gnade und damit Theologie der Krisis ist, dann gilt dies ganz besonders für die Ethik: Ihr »Sinn« ist nichts anderes als »der *absolute* Angriff auf den Menschen«.⁵ Gerade beim Nachdenken über Ethik zeigt sich, dass Gott »die große Störung der Dogmatiker *und* der Ethiker«⁶ ist. An dieser organischen Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Ethik hat Barth lebenslang festgehalten, gerade auch um die Verselbstständigung der Ethik – für Barth der enzyklopädische Sündenfall des Katholizismus und des Neuprotestantismus – zurückzuweisen. Von der Gottes- und Gnadenvorstellung und deren inhärentem Bezug auf die Realität des Lebens her ergibt sich für ihn gleichwohl, dass sich an der Ethik das Gelingen des gesamten enzyklopädischen Unternehmens der Theologie entscheidet.

Gott ist, weil seine Lebendigkeit nur existentiell reflektiert werden kann, die große Störung der Theologie. Und das zeigt sich ganz besonders in der Disziplin der Ethik, die nun gerade das Leben durchdenken soll. Aber auch von der Seite des Menschen her weist Barth im zweiten *Römerbrief* der Ethik eine enzyklopädisch fundamentale Funktion zu. Barth unterscheidet zwischen einem primären und einem sekundären ethischen Handeln. Letzteres entspricht dem altbekannten Verständnis von Ethik als Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?«. Das primäre ethische Handeln aber – und hier lässt Barth sich von der paulinischen Rede von der »Erneuerung des Denkens« in Röm 12,2 leiten – befasst sich mit der Haltung des gläubigen Menschen, die die Voraussetzung für solche sichtbaren Taten ist und damit auch für jeden theologischen Denkakt, gleich welcher Disziplin, die Grundlage abgibt. Dass die Theologie mit einem solchen selbstreflexiven Akt der Erneuerung, der *Metanoia*, der Buße beginnt, hat Barth auch später festgehalten. Im zweiten *Römerbrief* macht er klar, dass dieser grundlegende Denkakt in das Gebiet der Ethik fällt. Mit der Rede von einem primären ethischen Handeln erklärt Barth die Grundhaltung des Menschen, aus der heraus Theologie betrieben wird, zu einem Thema der Ethik.⁷

Mit Barths Betonung des Aktcharakters des Denkens sind wir bei einem dritten Punkt angelangt, der sich für die These von der Ethik als Kulminationspunkt des Barth'schen theologischen Denkens anführen lässt. Schon vielen Barth-Exegeten ist die besondere Relevanz von Akt- bzw. Handlungskategorien in seiner Theologie aufgefallen. Dietrich Bonhoeffer, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Georg Pfeleiderer und Paul Nimmo sind nur einige Namen, die dafür genannt werden können. Gerade das Buch *Being in Action* von Paul

⁴ Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, 575.

⁵ Ebd., 581.

⁶ Ebd., 591.

⁷ Man kann hier durchaus eine Kontinuität in Barths Denken bis hin zum Spätwerk der KD IV/4 erkennen: Denn dieser Band – der bekanntlich den Beginn der *Ethik* der Versöhnungslehre darstellt – behandelt die nötige Umkehr des Menschen und die Wassertaufe als deren Bekenntnis. In der Terminologie des zweiten *Römerbriefs*: Die Wassertaufe ist Ausdruck eines primären ethischen Handelns.

Nimmo, das meiner Wahrnehmung nach in der deutschsprachigen Barth-Forschung noch unzureichend bekannt ist, möchte ich an dieser Stelle nennen. Nimmo interpretiert einschlägige Passagen der *Kirchlichen Dogmatik* und arbeitet dabei heraus, dass Barth von Gott und vom Menschen eher im Modus des Handelns als in Zustandsbeschreibungen spricht. »Barth operated with an actualistic ontology, in which, within the covenant of grace, the ethical agent as a being in action is called to correspond to the Being in action of God.«⁸ Leben, und zumal das göttliche Leben in der Trinität, vollzieht sich in Handlungen. Und von der göttlichen Existenz strahlt der Handlungsprimat über die Kategorie der Entsprechung auch auf den Menschen aus. Leben heißt Handeln, und auch die Umkehrung gilt: Handeln heißt Leben. Barth hat das nicht erst in der Kirchlichen Dogmatik zu einem zentralen Bestandteil seiner Theologie gemacht. Vielmehr will er schon im ersten *Römerbrief* Substantive durch Verben ersetzt wissen: »nicht Gedanken, sondern *das Denken*, nicht Erkenntnisse, sondern *das Erkennen*, nicht ein Programm, sondern *eine Führung*«. ⁹ Und 1922 heißt es: »Leben heißt *Tun*, auch dann, wenn es zufällig ein Nicht-Tun sein sollte.«¹⁰ Die ideengeschichtliche Herkunft dieses aktorientierten Wirklichkeitsverständnisses wird in der Forschung diskutiert.¹¹ Ich selbst habe in meiner Dissertation zu zeigen versucht, dass jedenfalls eine seiner Wurzeln in Barths Rezeption des Marburger Neukantianismus liegt, der das Sein eben auch ganz dynamisch im Sinne eines »being in action« deutet.¹² Wie und woher auch immer inspiriert: Die gut belegte Akt-Orientierung des Barth'schen Wirklichkeitsverständnisses legt nahe, dass die Ethik mit ihrem Handlungsbezug zum Kulminationspunkt guter Theologie wird. Denn erst im Handeln wird der Mensch laut Barth zum Menschen.

Zusammengefasst: Sowohl die existenziell-praxis-realtätsbezogene Dimension der Theologie, die sich aus ihrem Bezug auf den lebendigen Gott ergibt, als auch ihre selbstreflexive Grundlegung in einem primären Denkkakt der Erneuerung als auch Barths Sicht auf Gott in erster Linie als einen Handelnden mit der daraus folgenden ontologischen Aktzentrierung sprechen dafür, im Sinne Barths der Ethik eine ganz besondere Funktion im Zusammenhang der theologischen Disziplinen zuzuweisen.

Bevor wir nun genauer und in chronologischer Abfolge anschauen, wie Barth diese für ihn ebenso zentrale wie verstörende ethische Reflexion konkret durchführt, möchte ich eine zweite allgemeine Vorüberlegung anschließen.

⁸ Nimmo, *Being in Action*, 1 f.

⁹ Barth, *Der Römerbrief* (Erste Fassung) 1919, 459.

¹⁰ Barth, *Problem*, 106.

¹¹ Vgl. den Forschungsüberblick: Lohmann, *Ethik des Politischen*, 256–263. Dort begründe ich auch, warum ich (nur) von einer Akt-Orientierung, nicht aber von einem Aktualismus bei Barth sprechen möchte.

¹² Vgl. Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, bes. 309 f.

2. Die Grundlegungsfrage als die für Barth entscheidende theologische Frage

In der traditionellen, etwa von Eduard Thurneysen verbreiteten Deutung ist der Neubeginn von Barths Theologie, zunächst mit der Dialektischen Theologie, durch eine sog. »Predigtnot« ausgelöst worden: Das hergebrachte theologische Paradigma habe nicht mehr ausgereicht, um darauf Predigten zu gründen, die dem eigenen Anspruch genügten. Ist diese Legende die ganze Wahrheit? So etwas wie »Predigtnot« gibt es zweifellos im Leben eines Pfarrers oder einer Pfarrerin, und Barth hat seine entsprechenden Ausführungen in diesen allgemeinen Kontext gestellt: »Ich bin überzeugt, Sie alle kennen diese Lage und diese Plage.«¹³ Nun muss man aber darauf nicht unbedingt mit der Ausarbeitung eines neuen theologischen Paradigmas reagieren. Manche reagieren darauf, indem sie den Pfarrerberuf an den Nagel hängen. Andere lesen Predigten ab, die sie im Internet gefunden haben, oder lesen Romane, die sie dann in ihren Predigten nacherzählen.

Wenn Barth auf das Gefühl, seiner Hörerschaft nichts mehr sagen zu können, ganz anders, nämlich mit neuer Grundlagenarbeit reagierte, so sagt das einiges aus über seine theologischen Prioritäten. Insbesondere, wenn man hinzunimmt, dass diese Grundlagenarbeit im Obstgarten des Safenwiler Pfarrhauses gar nicht mit Bibelstudien, sondern mit Kant-Exegese begann: Im Brief an Thurneysen vom 26.6.1916 berichtet Barth von dieser Kant-Exegese als »Aufräumungsarbeit«, damit die neu zu beziehende »gewagte Position« »solid unterbaut« ist.¹⁴ Der Beginn bei Kant zeigt im Übrigen auch, dass Barths Interesse an Grundlagenarbeit nicht durch die Existenz als unzufriedener Pfarrer ausgelöst wurde. Denn mit Kant hatte er sich bereits vor seinem Studium in Marburg gründlich beschäftigt und in Marburg dann umso mehr.¹⁵ Bevor er nach Safenwil kam, ging ihm der Ruf voraus, dass er alle drei Kritiken Kants studiert habe. In diesem Zusammenhang kann auch auf das Fragment *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* aus Barths Studentenzeit verwiesen werden.¹⁶ Barths Interesse an Grundlagenreflexion lag also jeder realen oder idealisierten Predigtnot weit voraus. Des Weiteren zeigt z. B. eine Stellungnahme Barths zur Aargauer Kantonssynode 1914, dass seine theologische Unzufriedenheit zu dieser Zeit weit über das eigene Predigen hinausreichte.¹⁷

Das Ergebnis der Lese- und Schreibübungen im Pfarrgarten zeigt denn auch, dass Barths Neuansatz entscheidend als *erkenntnistheoretischer* Paradigmenwechsel interpretiert werden muss.¹⁸ Theologie soll von Gott aus betrieben

¹³ Barth, Not und Verheißung, 70.

¹⁴ Barth – Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 1, 145.

¹⁵ Vgl. Lohmann, Kant, Kierkegaard und der Neukantianismus, 42 f.

¹⁶ Barth, Ideen.

¹⁷ Barth, Kirchensynode, 6: »Sagen wir's nur gleich: es war wieder nichts, gar nichts, Null!«

¹⁸ Vgl. Lohmann, Gewissheit.

werden; nicht ich erkenne, sondern ich werde erkannt;¹⁹ Thema der Theologie ist Gott und nicht der Mensch – wir kennen diese Formeln. Barths Suche galt dem, was er in der Tambacher Rede einen »archimedischen Punkt« nennt:²⁰ einem »Standort« jenseits der Relativitäten des gegebenen Lebens, von dem aus erst sich theologische Gewissheit erschließen ließe. Barth griff dabei auf den Ursprungsgedanken Hermann Cohens zurück und übertrug ihn, im Anschluss an seinen Philosophen-Bruder Heinrich, auf Gott und die Grundlegung theologischer Erkenntnis.²¹ So heißt es im zweiten *Römerbrief*: »Die Geschichte selbst zeugt also von der Auferstehung, das Gegebene selbst von seiner nicht-gegebenen Voraussetzung, das menschliche Geschehen selbst von der Paradoxie des Glaubens als von seiner unveräußerlichen Grundlegung.«²² Die Grundlegung der Deutung des Geschehens hat von einem Punkt aus zu erfolgen, der selbst jenseits des Gegebenen liegt – unveräußerlich im Blick auf menschliche Willkür.²³ Und Barth findet diesen Punkt zu jener Zeit in der – ganz unhistorisch gedachten – Auferstehung Christi.²⁴

¹⁹ »Cogitor, ergo sum, ich *werde* gedacht, deshalb bin ich, mag es dann heißen und dieses cogitari, dieses Gedacht*werden*, seine Logik, Konsequenz und Sicherheit wird sich an dem erkennenden Menschen geltend machen, auch wenn, ja gerade wenn das cogitare, das *Selbst*-denken mit seiner Logik darüber und daraus nur immer aufs neue und in immer neuen Formen zuschanden werden kann, auch wenn unser subjektives Erkennen dann offenkundig immer wieder aus einer Reihe von abgebrochenen, scheinbar ins Leere redenden Anfängen bestehen wird« (Barth, Auferstehung, 23). Zum Kontext vgl. Lohmann, Karl Barth und der Neukantianismus, 279 f, Anm. 273.

²⁰ Barth, Christ, 575.

²¹ Vgl. Lohmann, Karl Barth und der Neukantianismus. Zur »Theologizität« dieses Rezeptionsprozesses vgl. auch ebd., 47 f.

²² Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, 162.

²³ Der Willkürvorwurf war es, der entscheidend Barths Abkehr von seinen deutschen theologischen Lehrern im Zusammenhang des Kriegsausbruchs 1914 provozierte: »Damals ging es einem auf: Diese ganze Sache, diese immanente Theologie, das sind alles Protuberanzen von menschlichen Erlebnissen, und das ging nicht« (Barth, Brechen und Bauen, 113).

²⁴ Vgl. Barth, Christ, 575; Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, 272. Auch der Hinweis auf die Auferstehung(en) der Kirche am Ende von Barth, Not und Verheißung, 97 ist in dieser Hinsicht zu beachten. Dass die Auferstehung Jesu von Barth zu dieser Zeit als gänzlich unhistorisch gedeutet wurde, ergibt sich aus der von ihm in seiner dialektischen Phase bevorzugten Logik der Grundlegung: »Der anschauliche Sinn dieses Lebens ist nicht zu fassen ohne die Offenbarung und Anschauung der unanschaulichen *Verherrlichung Gottes*, die sich in ihm vollzogen hat. Diese Offenbarung und Anschauung ist die *Auferweckung Jesu Christi von den Toten* [...]. Aber die Offenbarung und Anschauung dieser Umkehrung ist als solche die *Grenze* menschlich anschaulicher Geschichte, auch der menschlich anschaulichen Geschichte Jesu von Nazareth. Sie ist als solche nicht ein ›historisches‹ Ereignis *neben* den andern Ereignissen dieser Geschichte, sondern das ›unhistorische‹ Ereignis, das diese andern Ereignisse als ihre Grenze *umgibt*, auf das die Ereignisse vor und an und nach dem Ostertage *hinweisen*« (Barth, Der Römerbrief [Zweite Fassung] 1922, 280 f.). Es ist im Sinne dieser Logik präziser, wenn Barth an der zuletzt zitierten Stelle von der Auferweckung anstelle von der Auferstehung Jesu spricht.

Dieser Grundgedanke einer Verankerung der Theologie in einem der Geschichte strikt Enthobenen hat Barths theologisches Schaffen weiter begleitet – sei es im »Deus dixit« der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* oder in der ewigen Erwählung des Menschen in Jesus Christus, die seit KD II/2 zur noetischen und ontologischen Zentralinstanz seiner Theologie wurde.²⁵ Geblieben ist auch Barths Interesse an Grundlagenreflexion. Sei es die *Christliche Dogmatik im Entwurf*, seien es die Ethik-Vorlesungen, sei es die *Kirchliche Dogmatik*, seien es viele von Barths Vorträgen: Immer nimmt die Frage des erkenntnistheoretischen Zugangs entscheidenden Raum ein. Auch die Deutung der reformatorischen Theologie durch Barth ist durch diesen Primat der Erkenntnistheorie geprägt. Sprechend ist der Vorwurf der intellektuellen Werkgerechtigkeit in der Auseinandersetzung mit Emil Brunner in den 1930er Jahren: Das rechtfertigungstheologische *extra nos* der Reformatoren wird von Barth auf die theologische Erkenntnistheorie bezogen. Indem eine von der Christusoffenbarung unabhängige Erkenntnismöglichkeit des Göttlichen von Brunner behauptet wird, macht er sich eines *intra nos* schuldig, gleichzusetzen mit einer Selbstrechtfertigung auf dem Gebiet der Erkenntnis. So erklärt sich jedenfalls für mich der Barthsche Vorwurf einer »intellektuellen Werkgerechtigkeit«²⁶.

Auch hinsichtlich der Ethik hat Barth am erkenntnistheoretischen *extra nos* festgehalten. Der Bezug der Barthschen Ethik-Konzeption zum Ursprungsgedanken Cohens ist im zweiten *Römerbrief* gut sichtbar, wenn es heißt: »Das Problem der Ethik erinnert uns eben daran, daß es nicht der Denkart als solcher, sondern sein unanschaulicher Ursprung, seine reine Voraussetzung ist, die in ihrer Weltfremdheit dadurch gerechtfertigt ist, daß gerade sie der Fülle des Konkreten gerecht wird.«²⁷ »Weltfremdheit« übersetzt hier das transzendentallogisch verstandene *extra nos*; und es wird zugleich deutlich, dass Barth gar keinen Widerspruch zwischen einer grundlagen-orientierten Unanschaulichkeit und empirischen Unkonkretheit der Ethik und ihrer Lebensdienlichkeit sieht: Gerade als Grundlagenreflexion ist die Ethik und ist auch die Theologie lebenszugewandt, indem sie sich nicht an einzelnen Phänomenen des konkreten Lebens abarbeitet, sondern zunächst den erkenntnistheoretischen Rahmen der ethisch-theologischen Reflexion erfasst.

Aus all dem Gesagten sollte plausibel geworden sein, warum ich mich, wenn es im Folgenden um Barths Ethik geht, auf seine Überlegungen zur Grundlegung der Ethik fokussiere. Hier entscheidet sich für ihn die Güte eines ethischen Entwurfs, und gerade deshalb ist es so bezeichnend für das Ringen Barths mit der Ethik, dass er im Laufe seiner Schaffenszeit immer wieder neue Angebote in der Ethik-Grundlegung erarbeitet hat. Darauf werde ich nun eingehen.

²⁵ Vgl. McCormack, *Grace and Being*.

²⁶ Barth, *Nein!*, 38. Der Vorwurf wird kontextualisiert und aufgegriffen in einem interessanten Beitrag römisch-katholischer Provenienz in ökumenischer Absicht: Kleinschwärzer-Meister, *Werkgerechtigkeit*.

²⁷ Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, 574.

3. Barths Konzepte zur theologischen Grundlegung der Ethik
- 3.1 Leben in der Kraft der Auferstehung –
Barths Ethik in der Dialektischen Periode

Barths konzeptionell selbständiger Weg auch in der Ethik beginnt mit der Dialektischen Phase, die nach meiner Deutung allmählich in den Jahren des Ersten Weltkriegs heranreift, 1917 im Aufsatz *Die neue Welt in der Bibel* erstmals greifbar wird und dann mit dem zweiten *Römerbrief* voll zum Austrag kommt. Zuvor ließ sich Barths Theologie, Folkart Wittekind hat das gezeigt, noch gut, wenn auch durchaus originell, in das Paradigma kulturprotestantischer Reich-Gottes-Theologie einordnen.²⁸

Barths Dialektische Theologie wird mit Recht auch als Theologie der Krisis bezeichnet. Dies zeigt sich auch und gerade an seinen Stellungnahmen zur Ethik aus dieser Zeit seines Denkens, die ich in die Jahre 1917 bis 1927 einordne. Auf die Störungs- und Angriffs-Metaphorik aus den ethischen Passagen des zweiten *Römerbriefs* bin ich ja schon eingegangen. Barths Ethik präsentiert sich in dieser Zeit hauptsächlich als Kritik aller Ethik. Sozialismus, Bürgertum, Pazifismus, Kriegsbegeisterung – sie alle werden von Barth als Verabsolutierungen des Relativen und Vorletzten geißelt. Auch eine naive biblische Nachfolgeethik bekommt ihr Fett weg. Im oben genannten Vortrag von 1917 formuliert Barth das folgendermaßen: »Die Bibel ist für die Schule und in der Schule eine Verlegenheit, ein Fremdkörper. Wie soll denn aus dem Vorbild und aus der Lehre Jesu etwas zu ›machen‹ sein für das ›praktische Leben‹? Ist es uns nicht, als wolle er uns auf Schritt und Tritt zurufen: was geht mich das an, euer ›praktisches Leben‹?«²⁹ Und 1922, im Vortrag *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, der nun endgültig das nach dem Ersten Weltkrieg offen vor Augen stehende Scheitern des europäischen ethischen Zivilisationsprojekts reflektiert, schreibt Barth: »Uns aber hat die erwiesene Unmöglichkeit des Christentums gerade als *Ethik* oder vielmehr die erwiesene Unmöglichkeit unseres europäisch-menschlichen Tuns gerade gegenüber der *Ethik* des Christentums in eine Not und vor Fragen gestellt, die uns den Gedanken nahelegen, es möchten die Unmöglichkeiten der christlichen Dogmatik alten Stils der wirklichen Lage immer noch besser entsprechen als die so getrost vorgetragenen Behauptungen von der Möglichkeit der sog. Nachfolge Jesu.«³⁰ Die Frage der Ethik ist unwiderruflich gestellt, aber alle positiven Antworten auf diese Frage versagen, auch die traditionell christliche. Oder, auf die philosophische Ethik bezogen: »*Begreifen* können wir nur die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs.«³¹

Barths dialektische Ethik wäre keine dialektische, wenn sie an diesem Punkt der Krisis und der »Not«, der »Krankheit zum Tode«³², stehenbliebe. Wie

²⁸ Wittekind, *Geschichtliche Offenbarung*.

²⁹ Barth, *Neue Welt*, 329.

³⁰ Barth, *Problem*, 112.

³¹ Ebd., 118.

³² Ebd., 115.

Barth den Umschwung dieser »paulinisch-reformatorische[n] Dialektik«³³ in Worte fasst, variiert. Immer aber – und das weist auf seine spätere Theologie und Ethik voraus – ist es ein Handeln Gottes, das als »archimedischer Punkt«³⁴ gegenüber dem Ungenügen aller menschlicher Versuche der Ethik-Grundlegung zur Geltung gebracht wird. In der Tambacher Rede und ihrem Umkreis ist es die »Kraft der Auferstehung«, die im Glauben an das alles neu machende Ereignis von Ostern eine neue ethische Perspektive aufzeigt. »Die Osterbotschaft wird Wahrheit, ist Bewegung und Wesen, indem sie ausgesprochen wird, oder es ist eben *nicht* die Osterbotschaft, die da ausgesprochen wird. Begnügen wir uns also damit, gemeinsam festzustellen, dass alle biblischen Fragen, Einsichten und Ausblicke von allen Seiten eben auf diesen Gegenstand hinielen.«³⁵ Kontinuität gegenüber dem Barth der *Kirchlichen Dogmatik* besteht darin, dass dieser archimedische Punkt von Theologie und Ethik als schlichtes Faktum zur Geltung gebracht wird: »Jesus lebt. Das ist der Standort[,] von dem aus wir an diese Frage [sc. nach den Grundlagen des christlichen Lebens] herantreten. [...] Wir wollen uns nicht den Kopf zerbrechen über unsre persönl. Christlichkeit. Aber J. ist auferstanden von den Toten. [...] Das Dogmatische u. Historische an d. Auf[erstehung] ist sehr gleichgiltig u. unser persönl. Erlebnis davon gleichfalls. Aber wir atmen tatsächlich Auf[erstehungs-]Luft.«³⁶ Die Differenz zur *Kirchlichen Dogmatik* besteht darin, dass Barth dieses grundlegende Faktum in den Jahren um 1920 in größter Unanschaulichkeit festgehalten wissen will. Die Auferstehung Jesu ist »das ›unhistorische‹ Ereignis κατ' ἐξοχήν«³⁷, und genau darin nimmt sie in dieser dialektischen Phase Barths ihre grundlegende Funktion wahr, auch für die theologische Ethik. Diesen neuen Standort in der frischen und belebenden Luft der Auferstehung zu benennen, muss genügen. Positiven ethischen Bestimmungen verweigert sich der dialektische Barth. »Der Kreis einer Betrachtung über die Frage: Was sollen wir tun? muß an dieser Stelle offen bleiben.«³⁸ Nur so viel ist klar: Treu zu seinem akt-orientierten Wirklichkeitsverständnis nimmt Barth die Auferstehungsluft als Anlass zur Bewegung wahr: »Mit diesem *letzten* Wort in *offenen* Ohren wollen wir unsere Hoffnung und unsere Not in uns bewegen. [...] Die unselige Statik eines konstanten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist überwunden.«³⁹ Der Christenmensch ist zum Handeln aufgefordert, aber ein Mehr an Konkretion lässt die Theologie der Krisis nicht zu.

³³ Ebd., 136.

³⁴ Barth, *Christ*, 575.

³⁵ Barth, *Biblische Fragen*, 693.

³⁶ Barth, *Christliches Leben*, 503 f.

³⁷ Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, 283.

³⁸ Barth, *Problem*, 141.

³⁹ Barth, *Christ*, 576.

3.2 Die Ethik-Vorlesungen von Münster und Bonn

Barths einziger ausgeführter Entwurf einer Ethik ist in Münster anlässlich einer zweisemestrigen Vorlesung entstanden (1928/29) und wurde mit nur wenigen Änderungen in Bonn 1930/31 wiederholt. Abgesehen von einem vom Christlichen Studentenweltbund verbreiteten Abdruck der maschinenschriftlichen Fassung ist sie vor der Edition in der Karl Barth-Gesamtausgabe 1973 unveröffentlicht geblieben. Das hängt ausweislich von Barths Briefwechsel mit Thurneysen daran, dass Barth schon bald aufgrund der in einem völkisch geprägten theologischen Umfeld an Prominenz gewinnenden Theorie der Schöpfungsordnungen seinen eigenen Entwurf, der ebenfalls mit dieser Kategorie arbeitet, nicht mehr kritisch ausdrucksstark genug in dieser Richtung empfand. Man wird im Rückblick auf die spätere *Kirchliche Dogmatik* und deren dezidiert christozentrischen Ansatz aber auch sagen können, dass ihm die Ethik-Vorlesungen in einem allgemeineren als nur dem auf die Schöpfungsordnungen bezogenen Sinn zu wenig christozentrisch waren. Barth argumentiert hier noch insofern im Duktus seiner dialektischen Theologie, dass er phänomenbezogen zumindest *auch* bei der menschlichen Wirklichkeit ansetzt. Das geschieht zwar weniger als in der 1927 erschienenen »Christlichen Dogmatik im Entwurf«, aber die Rede von einem zu existenzbezogenen Fehlstart, mit der er dieses dogmatische Frühwerk sehr schnell bedachte, trifft auch die Ethik-Vorlesungen.

Werfen wir einen Blick auf diese Vorlesungen. Ich muss mich dabei, dem Thema dieses Beitrags entsprechend, auf die Grundlegung der Ethik und die sich daraus ergebende enzyklopädische Positionierung der Ethik beschränken.

Dass christliche Theologie »von Gott aus« zu treiben sei und damit eher von Gott als vom Menschen zu reden habe, war bereits in Barths dialektischer Theologie klar ausgesprochen worden. De facto freilich hatte sich Barths dialektische Theologie noch stark im Modus der menschlichen Selbstbeschreibung bewegt. Im Blick auf die Ethik sollte das oben deutlich geworden sein, etwa wenn Barth von der ethischen »Not« in der Gegenwart sprach oder von der »Unbegreiflichkeit« des moralischen Imperativs. Demgegenüber blieben die positiven Aussagen, wie denn von Gott aus über ethische Fragen zu reden sei, letztlich auf wenig konkrete Metaphern wie »Auferstehungsluft« beschränkt.

Barth hat dieses eigene dialektisch-theologische Vorgehen in einem Vortrag von 1930 unter dem Stichwort »Ontologie des Hohlraums« verspottet.⁴⁰ Er ist aber auch schon 1928, bei der Konzeption der Münsteraner Ethik-Vorlesungen, darüber hinaus. Barth hält darin fest: »Wenn die theologische Ethik vom Menschen redet, so meint sie damit nicht den Menschen, wie er sich selbst versteht, sondern wie er sich verstanden weiß, wie er sich angeredet findet durch das zu ihm gekommene Wort Gottes.«⁴¹ Oder allgemeiner formuliert, durchaus schon vorausweisend auf die *Kirchliche Dogmatik*: »Die Theologie

⁴⁰ Barth, *Theologie*, 38.

⁴¹ Barth, *Ethik II*, 359.

ist die Darstellung der Wirklichkeit des sich an den Menschen richtenden Wortes Gottes.«⁴²

Mit diesem Wirklichkeitsbezug ist verbunden, dass Barth nun auch im positiven Sinne einige Überlegungen zu spezifisch ethischen Thematiken beisteuert. Er bleibt freilich in dieser Hinsicht noch zurückhaltend, was mit seinem weiterhin vorherrschenden primären Verständnis von Theologie als transzendentallogischer Begründungswissenschaft zusammenhängt. Barth hat das während der Zeit der Ausarbeitung der Vorlesungen in einem Brief an den Freund Thurneysen folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: »Es ist oft nicht leicht, den transzendentalen Standort unentwegt festzuhalten und dann doch das ganze Feld des Lebens wenigstens grundsätzlich beständig zu berühren und sich dann doch wieder aller Entscheidungen daselbst konsequent zu enthalten.«⁴³ Gleichwohl ist deutlich, dass Barth zumindest in Frageform und als Problembestände in den Ethik-Vorlesungen den gesamten Raum ethisch zu treffender Entscheidungen durchmisst.

Die Konzentration auf das Wort Gottes – die 1928 noch keine christologische Konzentration impliziert! – soll aber nicht nur Positives an die Stelle des »Hohlraums« setzen. Diese Absetzbewegung gegenüber der eigenen früheren Theologie geschieht in den Ethik-Vorlesungen nur implizit. Explizit wird der Bezug auf das Wort Gottes geltend gemacht gegenüber einer sich von der Dogmatik – und damit vom Wort Gottes – verselbstständigenden Ethik. Barth hat dabei einerseits protestantische Entwürfe seit der zweiten Generation der Reformatoren im Blick, andererseits die römisch-katholische Naturrethik, die ihm in Münster in besonderer Weise ins Blickfeld getreten war. Barth ist der Meinung, dass bei einer solchen Verselbstständigung des Ethischen »eine bedenkliche Vertauschung des Subjekts [der Ethik] mit einem anderen Subjekt, nämlich Gottes mit dem Menschen stattfindet«⁴⁴ und sieht darin das *proton pseudos* jeder apologetischen Theologie, die dann trotz des theologischen Anspruchs doch, wie er das ausgedrückt hat, nur in einem höheren Ton vom Menschen spricht und damit einerseits Gott als eigentlichen Gegenstand der Theologie aus den Augen verliert und zugleich die durch die Sünde gegebene Eingeschränktheit menschlicher autonomer Erkenntnisfähigkeit – und zwar gerade auch hinsichtlich des Guten – unterschätzt.

Diese Abgrenzung, die später auch den Ansatz der Kirchlichen Dogmatik beherrschen wird, ist Barth in den Ethik-Vorlesungen sehr wichtig. Aus der Abwehr gegenüber solchen aus seiner Sicht verheerenden Verselbstständigungstendenzen der theologischen Ethik wird man zu verstehen haben, dass Barth zu Beginn der Ethik-Vorlesungen der theologischen Ethik den Charakter einer – bloßen – »Hilfswissenschaft« der Dogmatik zuweist.⁴⁵ Aus dem Text selbst begründet ist diese etwas despektierliche Redeweise eigentlich

⁴² Barth, Ethik I, 18.

⁴³ Barth – Thurneysen Briefwechsel, Bd. 2, 588 (zu Ethik I, Brief vom 3.7.1928).

⁴⁴ Barth, Ethik I, 17 f.

⁴⁵ Ebd., 1.27 f.

nicht. Denn Barth wiederholt dort die bereits oben genannte These von der Existenzialität der Ethik, die der Dogmatik gerade ihren Wirklichkeitsbezug sichert: »Nur der *Täter* des Wortes, d. h. der vom Worte Gottes auf frischer Tat ergriffene Hörer dieses Wortes, *ist* sein wirklicher Hörer. Weil es Gottes Wort an den *wirklichen* Menschen und weil der wirkliche Mensch der im *Wirken*, in der *Tat* seines Lebens begriffene Mensch ist, hört man es nicht abseits, sondern *im* Akt, und zwar nicht in irgendeinem Akt, sondern im Lebensakt, im Akt seiner Existenz, oder man hört es gar nicht.«⁴⁶ Auch das akt-orientierte Wirklichkeitsverständnis ist weiterhin greifbar, und zwar sowohl auf Gott als auch den Menschen bezogen.⁴⁷ Barth betont in den Vorlesungen zusätzlich, dass die theologische Ethik insofern der Dogmatik gleichgestellt ist, als auch sie vom Wort Gottes redet. Nur tut sie das eben unter dem Gesichtspunkt des Gebots und der Inanspruchnahme des Menschen. Insofern bringt der Text gerade Argumente für die organische Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Ethik. Es heißt sogar schon im Sinne der späteren These der *Kirchlichen Dogmatik* von der »Dogmatik als Ethik«: »Aufgabe und Methode der Ethik sind dieselben wie die der Dogmatik. Theologische Ethik ist *selbst* Dogmatik, keine selbständige Disziplin neben der Dogmatik. Wir gehorchen nur einer unterrichtstechnischen Notwendigkeit, wenn wir sie hier gesondert von jener behandeln.«⁴⁸ Gerade darin ist die Ethik von den anderen von Barth an dieser Stelle genannten »Hilfswissenschaften« der Dogmatik wie etwa Einleitung ins AT und NT oder Kirchengeschichte meilenweit entfernt.

Die These von der Fortführung der Dogmatik in der Ethik ist auch in der Durchführung der Ethik-Vorlesungen und ihrer inneren Systematik gut greifbar. Barth entwickelt bereits hier die Struktur der Dogmatik von der trinitarischen Gotteslehre her, wie sie später die *Kirchliche Dogmatik* bestimmen wird. Nach der Einleitung wird zunächst von Gott selbst geredet und danach in den Teilen III–V von den drei *opera ad extra* her, nämlich der Schöpfung, Versöhnung und Erlösung. Bis in die Terminologie hinein ist dieser systematische Entwurf der Kirchlichen Dogmatik bereits für die Ethik-Vorlesungen bestimmend, und er wird auch – zumindest auf die Ethik bezogen – hier erst- und letztmals vollständig durchgeführt. Denn der fünfte Band der KD wurde ja nie geschrieben, während die Ethik-Vorlesungen einen Teil zum »Gebot

⁴⁶ Ebd., 23.

⁴⁷ Vgl. ebd., 23.25: »Es ist nicht so, daß der Mensch existiert und dann u. a. auch noch handelt, sondern er existiert, indem er handelt. Sein Handeln, sein existere, sein Hervortreten ist seine Existenz.«; ebd., 103: »Die Wahrheit des Guten ist keine allgemeine und theoretische und darum keine bedingte Wahrheit. Sie offenbart sich in dem konkreten Ereignis unseres eigenen Handelns als unsere Entscheidung für oder gegen das uns gegebene Gebot des Guten.«; Barth, Ethik II, 168: »Wir setzen, wenn wir im *Ernst* so fragen, jedenfalls ein Doppeltes voraus: einmal das, daß auch das Gebot Christi, wenn es wirklich das Gebot Christi ist, mandatum concretissimum sein muß, in höchster Direktheit und Besonderheit gerade mich angehendes Gebot. Es geht, wenn Gottes Gebot ergeht, nur und streng um *mein* Aufgerufen-sein.«

⁴⁸ Barth, Ethik I, 28 f.

Gottes des Erlösers« enthalten, der erahnen lässt, wie Barth sich die Eschatologie seiner *Kirchlichen Dogmatik* vorgestellt hat.

Kunstvoll und – aus meiner Sicht zumindest – teilweise auch systematisch überzeugender als später sind die internen Zuordnungen der einzelnen Teile der Ethik-Vorlesungen. Wie auch später in der *Kirchlichen Dogmatik*, aber in modifizierter Weise, versucht Barth, die traditionellen Topoi der theologischen Dogmatik und Ethik an die von ihm gewählte am Wort Gottes bzw. dessen Verkündigung anknüpfende Struktur anzupassen. Überzeugender als in der *Kirchlichen Dogmatik* erscheint mir insbesondere die unterschwellig sichtbare heilsgeschichtliche Struktur. Die Ethik der Schöpfung und die der Versöhnung werden deutlich durch die Dazwischenkunft der Sünde unterschieden, so dass Barth die traditionelle und ja auch theologisch gut nachvollziehbare Unterscheidung von Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen gut in seinen Entwurf integrieren kann. In der *Kirchlichen Dogmatik* – das sei hier im Vorgriff gesagt – verschwimmen diese Grenzen in der Ethik, was dort zu gekünstelten Herleitungen führt, indem Barth die eigentlich auch in KD III/4 nach wie vor an anthropologischen Schöpfungsstrukturen orientierte Ethik der Schöpfung mit christologischen Herleitungsversuchen kompromittiert. In den Ethik-Vorlesungen wird demgegenüber klar gesagt, dass das Wort Gottes als Wort des Schöpfers eben »schöpfungsmäßige Bestimmtheit[en]«⁴⁹ impliziert, ohne dass ein Bezug zu Jesus Christus hergestellt werden muss. Andererseits wird Jesus Christus genau da mobilisiert, wo er trinitätstheologisch in erster Linie hingehört, nämlich in der Ethik der Versöhnung. Barth verbindet diesen christologischen Zug seiner Versöhnungsethik in der Münsteraner Vorlesung mit der Abwehr eines ethischen Idealismus und weist dabei dem Standort des bereits Geschehenseins, den wir aus Barths dialektischer Ethik schon kennen, eine entscheidende argumentative Rolle zu: »Wir haben diesen beiden nur scheinbaren Gesetzen [der Romantik und des Idealismus] gegenüber das wirkliche Gesetz verstanden als das Gesetz Christi, dieses aber als das Gesetz seiner Menschheit, dieses aber als das Gesetz seiner Nachfolge, dieses aber als das Gesetz des Opfers, dieses aber als das Gesetz des Nächsten.«⁵⁰

Insgesamt lassen sich somit die Ethik-Vorlesungen als Zwischenstation in Barths Entwicklung im Blick auf die Grundlegung von Ethik verstehen: Sie fundieren die Ethik – nun auch positiv – im Wort Gottes, aber sie verstehen dieses noch nicht christozentrisch. Dass ich diese Zwischenstation als den eigentlichen Höhepunkt in Barths ethischer Entwicklung bewerte, dürfte bereits deutlich geworden sein. Ich möchte diese Wertung nun aber auch noch materialisieren, indem ich das fortgesetzte Ringen Barths mit der Ethik-Grundlegung während der kommenden 30 Jahre seiner akademischen Wirksamkeit beschreibe, die vor allem durch die *Kirchliche Dogmatik* geprägt sind. Ich werde dabei zeigen, wie Barth sich in dem richtigen, aber im Blick auf die

⁴⁹ Ebd., 323.

⁵⁰ Barth, Ethik II, 165.

Klarheit der Ausführungen in den Ethik-Vorlesungen eigentlich unnötigen Bemühen, sich von einer falsch verstandenen Theorie der Schöpfungsordnungen abzugrenzen, in argumentative Unklarheiten und Denkschwierigkeiten verwickelt. Hinzu kommt, wie bereits angedeutet, eine Form des Systemzwangs durch die Methode der christologischen Konzentration, der sich gerade auf die ethischen Passagen der *Kirchlichen Dogmatik* negativ auswirkt.⁵¹

3.3 Die Kirchliche Dogmatik

Im ersten Band der KD, den Prolegomena, kommt Barth erst gegen Ende auf die Ethik zu sprechen. In KDI/2 wird das »Problem der Ethik«⁵² zunächst von seiner enzyklopädischen Seite her thematisiert, indem das Verhältnis von Dogmatik und Ethik behandelt wird. Der Titel des entsprechenden Abschnitts – »Dogmatik als Ethik«⁵³ – macht bereits deutlich, dass es Barth hier um die Darstellung der organischen Zusammengehörigkeit beider Disziplinen geht. Dabei geht es gerade auch um die Grundlegung der Ethik. Denn Barth wendet sich, wie schon in den Ethik-Vorlesungen aus Münster und Bonn, gegen eine Verselbstständigung der Ethik von der Dogmatik, die mit der Behauptung eines selbstständigen Gegenstandsbereichs verbunden ist: Wo die Dogmatik das Handeln Gottes beschreibe, gehe es in der Ethik um das Handeln des Menschen. Barth sieht darin eine »fatale Vertauschung der Subjekte, nämlich Gottes und des Menschen«⁵⁴, und wo diese, wie im Neuprotestantismus, »zum eigentlichen konstituierenden Prinzip der Ethik gemacht« werde, höre die entsprechende Ethik »auf, theologische Ethik zu sein«⁵⁵. Als theologische Ethik ist die Ethik, so Barth, angewiesen auf die in der Dogmatik zu leistende grundlegende Reflexion des Wortes Gottes als Gegenstand der Theologie. Das Handeln Gottes und nicht das des Menschen ist das für die Grundlegung der Ethik relevante.

Nach dieser Abgrenzung wendet sich Barth der positiven Bestimmung der *differentia specifica* der theologischen Ethik zu und findet diese, wie schon im zweiten *Römerbrief*, im Bezug der Ethik auf die menschliche Existenz.⁵⁶ Barths theologische und ontologische Akt-Orientierung ist an dieser Stelle erneut greifbar: »Der Gegenstand des Wortes Gottes aber ist die menschliche Existenz, das menschliche Leben, Wollen, Handeln.«⁵⁷ Wenn Theologie, wenn

⁵¹ Die Tatsache, dass Barth – im Guten wie im Schlechten – ein ungeheuer systematischer Denker war, wird oft übersehen. So auch im 2016 erschienenen Barth Handbuch, dem unter »Profile« auch ein Abschnitt zur »Theologie als systematische Wissenschaft« gut zu Gesicht gestanden hätte (gewürdigt werden lediglich Barths Profilierungen der Theologie als fröhliche, kritische und originelle Wissenschaft).

⁵² KDI/2, 885.

⁵³ Ebd., 875–890.

⁵⁴ Ebd., 884.

⁵⁵ Ebd., 885.

⁵⁶ Ebd., 886–889.

⁵⁷ Ebd., 887.

Dogmatik auch als Ethik betrieben werde und werden müsse, dann wegen des Wirklichkeitsbezugs, der dem Wort Gottes von sich aus innewohnt. »Die Dogmatik kann gar nicht anders: sie muß auch Ethik sein.«⁵⁸ Denn: »Die Wirklichkeit, die sie etwa als den Menschen nicht angehende, ihn nicht in Anspruch nehmende, ihn nicht zur Verantwortung ziehende, ihn nicht zurecht bringende und insofern: als theoretische Wirklichkeit anschauen und darstellen wollte, würde bei allem möglichen Reichtum ihres Wesens und bei aller möglichen Tiefe ihrer Betrachtung auf keinen Fall die Wirklichkeit des Wortes Gottes sein.«⁵⁹ Die methodische Konsequenz, die Barth aus dieser wechselseitigen Angewiesenheit von Dogmatik und Ethik zieht, ist bekannt: Die Ethik wird in die *Kirchliche Dogmatik* eingegliedert; die *Kirchliche Dogmatik* ist auch eine Ethik.

Barth vollzieht diese Eingliederung, indem er jedem der vier geplanten weiteren Teile der *Kirchlichen Dogmatik* eine spezifische Ethik zuordnet: eine Ethik der Gotteslehre in KD II/2; eine Ethik der Schöpfung in KD III/4; eine unvollendet gebliebene Ethik der Versöhnung in KD IV/4; und eine eschatologisch geprägte Ethik der Erlösung im ungeschriebenen Teil V der KD. Barths weiter andauerndes Ringen um die theologische Grundlegung der Ethik zeigt sich darin, dass jede der drei geschriebenen Teil-Ethiken unterschiedlich grundgelegt ist.

Die Ausführungen zur »Ethik als Aufgabe der Gotteslehre« in KD II/2⁶⁰ folgen in der Bestimmung der grundsätzlichen Fragestellung der Ethik dem Duktus dessen, was in diesem Beitrag bisher schon als Kern der Barthschen Ethik herausgearbeitet wurde: (1) Ethik begegnet primär als »Problem«⁶¹; (2) sie wird mit der Frage nach der menschlichen Existenz verknüpft;⁶² (3) die Frage nach der Grundlegung, nach dem »Weg«⁶³ der theologischen Ethik steht ganz im Zentrum; (4) eine selbstständig, nicht im Zusammenhang der Dogmatik grundlegende theologische Ethik wird abgelehnt. Neu ist allerdings die klare christologische Anbindung der Ethik. Wenn man irgendwo von einer christozentrischen Ethik bei Barth sprechen kann, dann hier: »Wir haben in dem einen Bild Jesu Christi wie das Evangelium, das uns mit Gott versöhnt, uns erleuchtet und tröstet, so auch das im Unterschied zu allen anderen, selbst gefundenen oder selbst erdachten Gesetzen wirklich bindende und verpflichtende Gesetz. An dieses Gesetz hält sich die theologische Ethik. Sie ist Ethik der Gnade oder sie ist nicht theologische Ethik.«⁶⁴ Barth geht es um »das

⁵⁸ Ebd., 888.

⁵⁹ Ebd., 887 f.

⁶⁰ KD II/2, 564–612.

⁶¹ Ebd., 564–603.

⁶² Vgl. ebd., 572: »Denn der Mensch existiert als Person, indem er *handelt*.«; ebd., 594: »Als Mensch existieren heißt ja handeln.«

⁶³ Ebd., 603–612.

⁶⁴ Ebd., 598.

eigentümlich [!] theologische Fragen und Antworten«,⁶⁵ weshalb ein Ausgang von einem allgemeinen Begriff von Ethik für ihn ausscheidet. Und zu diesem Besonderen der wahrhaft theologischen Ethik gehört auch, dass sie ihrer Begründung nicht argumentativ nachgeht, sondern sich ihren Grund gesagt sein lässt und ihn bezeugt anstatt ihn apologetisch zu verteidigen.⁶⁶ Grundgelegt ist die theologische Ethik im Gebieten Gottes, nirgendwo sonst.⁶⁷

Was sich aus dieser exklusiven Grundlegung an materialer Ethik ergibt, bleibt sehr allgemein. »Man kann es auch so sagen: der Mensch handelt gut, sofern er *christlich* handelt.«⁶⁸ Dass dieser Satz in einer christlich-theologischen Ethik mehr bedeutet als eine Tautologie, liegt daran, dass Barth in dieser Passage das Christliche von der Person Jesu herleitet. Hier kommt also die Methode der christologischen Konzentration ins Spiel. Denn Barth versteht in KD II/2 das Gebieten Gottes im Sinne einer Ethik der Nachfolge Jesu: »Es gibt nichts Höheres und Tieferes, was wir in Erfüllung des Willens Gottes tun könnten, als daß wir Jesus lieben und also seine Gebote halten: darum, weil sie die seinen sind, darum, weil wir ihn nicht lieben könnten, ohne seine Gebote zu halten.«⁶⁹ »Daß die Natur des Gebotes Gottes geistlich ist, bedeutet: es tritt uns nicht als Ideal gegenüber, weder als das Ideal eines Sollens noch als das eines Dürfens noch als das einer Kombination von beiden, sondern als die in der Person Jesu Christi erfüllte Wirklichkeit.«⁷⁰ Barth wehrt sich in der Folge dagegen, einzelne Gebote, wie sie in der Bibel überliefert sind, für den zentralen Inhalt der theologischen Ethik zu halten. Entscheidend ist für Barth vielmehr die Grundbestimmung, »wie Gott und Mensch, der Mensch und Gott aneinander gebunden sind.«⁷¹ Auf beispielsweise die Bergpredigt bezogen heißt das: »Auch die Bergpredigt ist vor allem und entscheidend *Anzeige, Proklamation, Beschreibung und Programm*. Auch ihre Imperative haben vor allem und entscheidend den Charakter einer *Ortsangabe, einer Grundlegung*.«⁷² So allgemein diese Aussagen bleiben, so deutlich machen sie doch, dass hier unter

⁶⁵ Ebd., 578. Das Anliegen einer selbstständigen Theologie stellt ein Kontinuum über die vielen Jahre von Barths literarischem Schaffen dar. Es war der Grund, warum Wilhelm Herrmann den Studenten Barth anzog, aber auch der Grund für die spätere Distanzierung von Herrmann. Vgl. Lohmann, Karl Barth und der Neukantianismus, 369–375. Sprechend als Vorgriff auf spätere Positionsbestimmungen Barths ist etwa folgende Evaluation Herrmanns aus dem Jahr 1925: »[S]eine Wissenschaft war geradezu konstituiert durch sein Wissen um das, was die Alten die *Autopistie*, das In-sich-selbst-Gegründetsein der christlichen Wahrheit nannten. Dieses Wissen ist Rattengift gegen alle geisteswissenschaftlichen Klügeleien in der Theologie« (Barth, Prinzipienlehre, 585).

⁶⁶ Vgl. KD II/2, 595.

⁶⁷ Vgl. ebd., 607–609.

⁶⁸ Ebd., 607.

⁶⁹ Ebd., 631; vgl. 632: »Der entscheidende neutestamentliche Begriff, der hier eingreift, ist der der *Nachfolge*.«

⁷⁰ Ebd., 674.

⁷¹ Ebd., 762.

⁷² Ebd., 768; vgl. 778.

dem Stichwort der Nachfolge Lehren und Handeln des irdischen Jesus als grundlegend für das Projekt einer christlichen Ethik angesehen werden. Diese »Ortsangabe« ist etwas anderes als der »welfremde« archimedische Punkt der Auferstehung, an dem Barths dialektische Ethik angesetzt hatte.

Die Allgemeinheit der Aussagen von KD II/2 lässt sich damit erklären, dass Barth an dieser Stelle vorlaufend zu den folgenden ethischen Teilen der *Kirchlichen Dogmatik* nur den Begriff des Gebotes Gottes als der allgemeinen Kategorie der christlichen Ethik erläutern wollte. Erst in KD III/4 (1951), nach tausenden von Seiten, kommt Barth innerhalb der monumentalen *Kirchlichen Dogmatik* zur, wie er sagt, »speziellen« Ethik. Auch diese wird primär als »Problem« in den Blick genommen.⁷³ Das »ethische Ereignis« für die »spezielle« Ethik soll nun konkretisiert werden: »die Begegnung des konkreten Gottes mit dem konkreten Menschen«.⁷⁴ In KD III/4, wo die Ethik im Zusammenhang der Schöpfungslehre thematisiert wird, besteht diese Konkretion im Wesen des Menschen als Geschöpf. Wie wird der Mensch als Geschöpf vom Gebot Gottes bestimmt? Bei der Gliederung des Bandes und seiner Abschnitte ist von Nachfolgeethik keine Rede mehr. Vielmehr kommt Barth auf die Anthropologie zurück, die er in KD III/2 entwickelt hat. Als Gottes Geschöpf hat der Mensch eine bestimmte »Struktur«⁷⁵, die sich in vier »Linien« vollzieht: Verhältnis zu Gott, Verhältnis zum Mitmenschen, Verhältnis zum körperlichen Leben, Verhältnis zur eigenen Begrenztheit. Die Frage, die sich bei der Interpretation dieser Passage – wie auch schon hinsichtlich KD III/2 – stellt, ist die nach der konsequent christologischen Ableitung, die Barth zuvor ja gefordert hatte.

Die Antwort, die der kritische Interpret Barths erhält, ist dürftig. So ist bei dem Abschnitt »Mann und Frau« – dem mit Abstand längsten des Bandes – aus naheliegenden Gründen wenig von einer jesuanischen Nachfolgeethik zu finden. Entscheidender biblischer Beleg ist vielmehr Gen 1,27f Immerhin versucht Barth, über den Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen diesen Vers mittels der ethischen Kategorie der »Entsprechung« zwischen Gott und Mensch mit seinen fundamentalethischen Überlegungen in Einklang zu bringen: »Unter der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist Gen. 1,27f dies verstanden: daß Gott sie erschuf ›einen Mann und eine Frau‹, in dieser Beziehung dem entsprechend, daß auch Gott selber in Beziehung, in sich selbst nicht einsam ist.«⁷⁶ Freilich wirkt auch dieser Versuch gekünstelt, denn abgesehen von der reinen Struktur als Beziehungswesen bestehen doch gewichtige Unterschiede zwischen einer Zweier- und einer Dreierbeziehung; und auch über mögliche hierarchische Verhältnisse lässt sich aus der »Entsprechung« zwischen der Mann-Frau-Beziehung und den innertrinitarischen Beziehungen nur mit viel gutem Willen etwas ethisch Konkretes herleiten. Jedenfalls die Unterordnung der Frau unter den Mann – »Die mündige Frau ist als solche

⁷³ Vgl. KD III/4, § 52.1: »Das Problem der speziellen Ethik«, 1–34.

⁷⁴ Ebd., 28.

⁷⁵ Ebd., 47.

⁷⁶ Ebd., 128.

die *sich bescheidende Frau*⁷⁷ – setzt, wenn man sie denn trinitarisch ableiten will, eine sehr einseitige Auffassung der trinitarischen Verhältnisse voraus – ganz abgesehen von der Frage, ob die Vater-Sohn-Beziehung in der Trinität eben tatsächlich die geeignete »Entsprechung« für die Mann-Frau-Beziehung zwischen Menschen ist.

Es ließen sich andere Beispiele nennen, um zu zeigen, wie Barth in KD III/4 genau das tut, was er eigentlich nicht tun wollte: von einer allgemeinen Anthropologie aus ethisch argumentieren. So inspirierend einzelne seiner Ausführungen zur »speziellen Ethik« der Schöpfung auch sind, so lässt sich doch nicht verhehlen, dass sie zeigen, wie wenig Barths eigentlich intendierte christologische Grundlegung der Ethik hergibt, um konkrete materiaethische Bestimmungen überzeugend, schlüssig und plausibel herzuleiten. Inhaltlich argumentiert Barth hier – aus Barthscher Sicht *horribile dictu* – naturrechtlich.

Wieder anders liegen die Dinge in KD IV/4, der »speziellen Ethik« der Veröhnungslehre. Diese Ethik ist Fragment geblieben, doch die große Spannung, in der sie zu den anderen ethischen Teilen der *Kirchlichen Dogmatik* steht, ist offensichtlich. Eine erste Spannung besteht darin, dass Barth nun eine konkrete Ethik der *vita christiana* vortragen will. Mit der Anrufung Gottes, dem Eifer um die Ehre Gottes und dem Kampf um menschliche Gerechtigkeit werden in diesem Abschnitt drei thematische Bereiche genannt, die gerade den Christen zur Aufgabe gestellt sind. Doch hätte nicht auch schon die Ethik der Schöpfung in diesem Sinne als *vita christiana* entfaltet werden müssen, wenn denn auch ihre Grundlage das Veröhnungsgeschehen in Jesus Christus ist? Auf einer solchen Grundlage kann doch auch eine Ethik der Schöpfung immer nur eine Ethik für Christenmenschen sein. Und dennoch hatte Barth dort mit allgemeinen anthropologischen Strukturen argumentiert – eine Argumentation, die in KD IV/4 und im Nachlassband »Das christliche Leben« keinerlei Rolle mehr spielt. Dass es sich in diesen Bänden eher um eine kommunitäre Ethik handelt, wird auch daran deutlich, dass Barth die drei genannten Themenbereiche – Anrufung Gottes, Eifer um die Ehre Gottes, Kampf um menschliche Gerechtigkeit – einrahmt durch die beiden kirchlichen Handlungen von Taufe und Abendmahl. Gerade die Tauflehre als Teil der Ethik führt zu einer weiteren von Barth nicht geklärten Frage: Wenn die Taufe im Sinne eines Bekenntnisakts des Menschen als erster Schritt des ethischen Gehorsams zu verstehen sein soll, wie kann sie dann, wie es im Leitsatz von § 75 heißt, die »Begründung« des christlichen Lebens sein? Hatte Barth nicht zuvor immerfort betont, dass unbedingt ein Handeln Gottes und niemals das des Menschen als Begründung der Ethik in Frage käme?⁷⁸ Nun also gerade die Antwort des

⁷⁷ Ebd., 200.

⁷⁸ Der Versuch, diese kritische Anfrage dadurch auszuräumen, dass man auf die Zweigestalt der Taufe in KD IV/4 verweist und den Begründungsaspekt allein der Taufe mit dem Heiligen Geist zuschreibt, die Barth als Handeln Gottes versteht – mit der Wassertaufe als Antwort des Menschen auf dieses zuvorkommende göttliche Handeln –, überzeugt nicht, denn im Leitsatz spricht Barth unter dem Obertitel »Begründung« von *beiden* Gestalten der Taufe.

Menschen in der Glaubenstaupe als »Begründung«. Wenig stringent erscheint es auch, dass Barth Inhalt und Disposition der genannten drei Themenbereiche aus dem Herrengebet ableitet. Dies gilt jedenfalls dann, wenn man die biblizistische Begründung für dieses Vorgehen nicht mitgeht: »Die *Disposition*, nach der wir unter dieser Voraussetzung vorzugehen haben, legt sich von selbst nahe: Wir werden in unserer Überlegung und Darlegung schlicht dem Gang des Matth. 6,9 ff.; Luk. 11,2 ff. überlieferten Gebetes folgen, das Jesus Christus selbst gebetet, seinen Jüngern vorgebetet und das er sie nachzubeten geheißt hat.«⁷⁹ Wir erinnern uns: in KD II/2 hatte Barth ein direktes Ableiten ethischer Folgerungen aus einzelnen Weisungen der Bergpredigt noch ausdrücklich abgelehnt.

Somit zeigt sich: In KD II/2 (jesuanische Nachfolgeethik); KD III/4 (Naturrechtsethik) und KD IV/4 (biblizistische Ethik-Grundlegung) verwendet Barth jeweils unterschiedliche Formen der Ethik-Grundlegung.

3.4 Christengemeinde und Bürgergemeinde – die Methode der politischen Analogie

Barths Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* erschien erstmals 1946. Sie führt uns also chronologisch hinter die letzten Bände der *Kirchlichen Dogmatik* zurück. Mitten in der Arbeit an seinem Hauptwerk entwickelt Barth hier eine noch einmal anders gelagerte Grundlegung der Ethik. Er selbst spricht vom Verfahren der Analogie, näherhin, da es um die Ethik des Politischen geht, von der »politische[n] Analogie«⁸⁰. Basis dieses Vorgehens bildet die These, dass »die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht [...] seine Existenz als ein *Gleichnis*, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes [ist]«⁸¹. In der Folge gibt Barth zwölf »Beispiele«⁸² für solche Analogien. Die bekannteste und berüchtigtste ist die, wo er daraus, dass Jesus Christus in der Bibel als das Licht der Welt bezeichnet wird, folgert, dass einer staatlichen Geheimpolitik der Abschied zu geben sei.⁸³ Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen: Barth leitet daraus, dass »die Christengemeinde in ihrem eigenen Raum weiß um die *Verschiedenheit* der Gaben und Aufträge des einen Heiligen Geistes«, die ethische Forderung der politischen Gewaltenteilung ab.⁸⁴

Alles das wirkt recht konstruiert. Die Frage, die sich stellt, lautet, ob Barth nicht *zuerst* die politisch-ethischen Forderungen unterstützenswert fand

⁷⁹ Barth, *Das christliche Leben*, 69.

⁸⁰ Barth, *Christengemeinde*, Nr. 26 (wegen der vielen verschiedenen Editionen dieser Schrift wird sie nicht mit der Seitenzahl, sondern unter Angabe der Abschnittsnummer zitiert).

⁸¹ Ebd., Nr. 14.

⁸² Ebd., Nr. 27.

⁸³ Vgl. ebd., Nr. 22.

⁸⁴ Ebd., Nr. 21.

und dann nach biblischen »Analogien« gesucht hat, um den Anschein einer biblisch-christlichen Grundlegung zu wahren. Jedenfalls ist dieses Verfahren des direkten Analogieschlusses ein nochmals anders gearteter Anlauf Barths, um auf theologischer Grundlage zu ethisch belangvollen Normen zu kommen.

4. Fazit

Barth ist über die mehr als 50 Jahre seiner theologischen Wirksamkeit einen weiten Weg gegangen. Das gilt auch für die Ethik. Zumindest seit seiner dialektischen Wendung in den Jahren des Ersten Weltkriegs gibt es zwar durchaus Gemeinsamkeiten, die über die Jahre Kontinuität herstellen. Dazu gehört das konsequente Betreiben der Theologie und damit auch der theologischen Ethik »von Gott aus«, dazu gehört die These von der organischen Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Ethik, dazu gehört der existenziell-wirklichkeitsbezogene Charakter der Ethik und dazu gehört die großenteils anhaltende Verweigerung, jenseits der Grundlegungsfrage in den Bereich des ethisch konkreten Konsils einzutreten.

Änderungen in seinem ethischen Konzept ergaben sich vor allem hinsichtlich der Frage, *wie* das Wort Gottes die Ethik grundlegen sollte. Hier sind sehr verschiedene Anläufe bei Barth erkennbar: Faktische Verweigerung jeder Konkretion in der dialektischen Phase, auch naturrechtliche Argumentation in den Ethik-Vorlesungen, jesuanische Nachfolgeethik, christologisch-anthropologische Überlegungen, verkappter Biblizismus, Analogiedenken. Aus meiner Sicht wirkt sich hinsichtlich einer kohärenten und kontinuierlichen Ethik-Grundlegung über die Jahre gerade Barths Bemühen um eine christozentrische Vorgehensweise fatal aus, denn der Versuch, diese Christozentrik stärker in die Ethik einzubringen, führt dazu, dass das eigentlich schlüssige Konzept der Ethik-Vorlesungen aufgegeben wird – in seinem auf die *Kirchliche Dogmatik* eigentlich vorausweisenden Verständnis des Wortes Gottes als Wort des Schöpfers, Versöhners und Erlösers und in dem damit gegebenen begrenzten Recht auch naturrechtlicher Argumentation in der Ethik. Gerade wer mit Barth den Wirklichkeitsbezug von Theologie und Ethik hervorheben will, wird um eine Einbeziehung der Schöpfungswirklichkeit des Menschen nicht herumkommen. Einbeziehung der Schöpfungswirklichkeit und naturrechtliche Argumentation muss ja nicht per se unangemessene Verselbstständigung des Menschen, Hybris oder gar völkische Prägung der Theologie implizieren. Barth hat dies selbst in einem interessanten Votum aus dem Jahr 1930 so formuliert: »Es geht jedenfalls nicht an, Offenbarung und Naturrecht einander gegenüberzustellen. Wenn das Problem des Naturrechts aufgegriffen wird, dann darf nicht von der Abstraktion, dass eine Offenbarung neben einer anderen Offenbarung vorliege, ausgegangen werden. Vielmehr kommt alles an auf die Einheit der Offenbarung. Es lässt sich nicht teilen zwischen Gnade und etwas anderem. Man weiß alles nur aus Gnade. [...] Die Schöpfungsordnung muss in die *eine* Offenbarung mit hineingenommen werden. In der Ethik ha-

ben wir die Offenbarung als Gebot zu verstehen. Es handelt sich dabei immer um das eine Gebot, eben das Gebot des Schöpfers.«⁸⁵

1930 ist Barth offenbar noch davon ausgegangen, das Naturrecht als christliches Naturrecht in die eine Offenbarung hineinnehmen zu können. Indem er dies in den Folgejahren weitgehend verneinte,⁸⁶ hat er letztlich seinen Gegnern Recht gegeben, die eine von Christus unabhängige Struktur der Wirklichkeit im Blick auf die natürlichen Ordnungen postuliert haben. Zugleich hat er seine Ethik mit offenbar kaum zu bewältigenden Grundlegungsproblemen belastet, indem nun – »friß, Vogel, oder stirb«⁸⁷ – alles über den christozentrischen Leisten geschlagen werden musste. Barth ist hier über das selbst gesetzte Ziel hinausgeschossen. So gesehen, war Barths lebenslanges Ringen um die theologische Grundlegung der Ethik nicht von Erfolg gekrönt.

⁸⁵ Barth, Votum, 47 f.

⁸⁶ Marco Hofheinz hat in seiner Habilitationsschrift die These vertreten, es gebe bei Barth in allen Schaffensphasen – also auch im späteren Werk – einen nicht nur negativen, sondern auch positiven Hinweis auf das Naturrecht (vgl. Hofheinz, Friede, 484). Das scheint mir jedoch eine zu freundliche Deutung der entsprechenden Aussagen aus der späteren Periode Barths zu sein. In *Christengemeinde und Bürgergemeinde* wird das Naturrecht zwar als relativ beste Variante bezeichnet, mit der die Bürgergemeinde *remoto Christo* Recht setzen kann, aber wenn sich hier tatsächlich inhaltliche Übereinstimmungen mit dem aus der Christusoffenbarung begründeten Recht ergeben, dann liegt das laut Barth allein »an der Macht Gottes, aus Bösem Gutes werden zu lassen« (Barth, Christengemeinde, Nr. 11). Und auch im späteren Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg konzidiert Barth lediglich hier und da aufscheinende »Spuren« (Barth, Gespräch, 106) von Wahrheit im Naturrecht und lässt die Abgrenzung der offenbarungsgeliteten Rechtskonzeption vom »sogenannten« Naturrecht dominieren: »Und darum ist dann der Christ auch zum Zeugen für ein Recht berufen, welches mehr ist als nur sogenanntes Naturrecht« (ebd., 107). Während Hofheinz diese beiden Passagen aus meiner Sicht zu naturrechtsfreundlich interpretiert, ist er im Blick auf Aussagen Barths aus früheren Perioden seines Schaffens zu scharf: »Eine naturrechtliche Grundlegung der Ethik schließt Barth allerdings *strictissime* aus« (Hofheinz, Friede, 489). Das scheint mir die Struktur analogien zwischen einem christlichen Naturrecht im Sinne Emil Brunners und den Barth'schen Ethik-Grundlegungen in den Schöpfungsordnungen (Münsteraner Ethik) und den anthropologischen Strukturen der Schöpfung (KD III/4) zu stark herunterzuspielen. Es hatte ja einen guten Grund, dass Brunner so überrascht war, als Barth ihm 1934 sein kategorisches »Nein!« entgegenschleuderte. Die Differenz zwischen diesem Typ Naturrecht und dem thomanischen ist immer noch beträchtlich: Brunner und der Barth von 1930 – s. o. im Text – betonen die einheitliche Offenbarungsquelle, aus der Christus- und Naturrecht entspringen, während das thomanische Denken zwischen Natur und Gnade unterscheidet. Die katholisierenden Deutungen der Ethik Barths, wie sie Nigel Biggar (Biggar, Hastening) und Matthew Rose (Rose, Ethics with Barth) vorgelegt haben, sind daher mit Vorsicht zu genießen.

⁸⁷ Dietrich Bonhoeffer verwendet diese Redewendung, wenn er die »positivistische Offenbarungslehre« Barths kritisiert (Bonhoeffer, Widerstand, 415). Er hat die argumentativen Einseitigkeiten Barths früh durchschaut, kann sich in seinen Ethik-Fragmenten aber auch nicht vom Faszinosum einer die gesamte Rede von Wirklichkeit usurpierenden christozentrischen Ethik-Grundlegung trennen.

Literatur

- Barth, Karl, Aargauische reformierte Kirchensynode, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, GA III/48, in Verbindung mit F.-W. Marquardt (†) hg. v. H.-A. Drewes, Zürich 2012, 3–8.
- , Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15, München ²1926.
- , Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, GA III/48, in Verbindung mit F.-W. Marquardt (†) hg. v. H.-A. Drewes, Zürich 2012, 662–701.
- , Brechen und Bauen. Eine Diskussion, in: Ders., »Der Götze wackelt«. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. v. K. Kupisch, Berlin (West) 1961, 108–123.
- , Der Christ in der Gesellschaft, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, GA III/48, in Verbindung mit F.-W. Marquardt (†) hg. v. H.-A. Drewes, Zürich 2012, 546–598.
- , Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961, GA II/7, hg. v. H.-A. Drewes/E. Jüngel, Zürich ³1999.
- , Christliches Leben, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, GA III/48, in Verbindung mit F.-W. Marquardt (†) hg. v. H.-A. Drewes, Zürich 2012, 503–513.
- , Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, GA III/19, hg. v. H. Finze, Zürich 1990, 545–603.
- , Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn Sommersemester 1930, GA II/2, hg. v. D. Braun, Zürich 1973.
- , Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn Wintersemester 1930/31, GA II/10, hg. v. D. Braun, Zürich 1978.
- , Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg, in: Ders., Gespräche 1963, GA IV/41, hg. v. E. Busch, Zürich 2005, 42–109.
- , Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, GA III/22, in Verbindung mit H. Helms u. F.-W. Marquardt hg. v. H.-A. Drewes/H. Stoevesandt, Zürich 1993, 126–138.
- , Die Kirchliche Dogmatik I–IV, Zollikon-Zürich 1932–1967 (= KD).
- , Nein!. Antwort an Emil Brunner (TEH 14), München 1934.
- , Die neue Welt in der Bibel, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, GA III/48, in Verbindung mit F.-W. Marquardt (†) hg. v. H.-A. Drewes, Zürich 2012, 317–343.
- , Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, GA III/19, hg. v. H. Finze, Zürich 1990, 65–97.
- , Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, GA III/19, hg. v. H. Finze, Zürich 1990, 98–143.
- , Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, GA II/16, hg. v. H. Schmidt, Zürich 1985.
- , Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, GA II/47, hg. v. C. van der Kooi/K. Tolstaja, Zürich 2010.
- , Die Theologie und der heutige Mensch, in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933, GA III/49, hg. v. M. Beintker/M. Hüttenhoff/P. Zocher, Zürich 2013, 8–43.
- , Votum [in der Aussprache über: O. Bauhofer, »Das theologische Problem des Naturrechts«], in: Ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933, GA III/49, hg. v. M. Beintker/M. Hüttenhoff/P. Zocher, Zürich 2013, 44–48.

- Barth, Karl – Thurneysen, Eberhard, Briefwechsel, Bd. 1: 1913–1921, GAV/3, hg. v. E. Thurneysen, Zürich 1973.
- , Briefwechsel, Bd. 2: 1921–1930, GAV/4, hg. v. E. Thurneysen, Zürich 1987.
- Biggar, Nigel, *The Hastening that Waits. Karl Barth's Ethics. With A New Conclusion*, Oxford UK 1995.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, DBW 8, hg. v. Ch. Gremmels/E. Bethge (†)/R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt, Gütersloh 1998.
- Hofheinz, Marco, »Er ist unser Friede«. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder (FSÖTh 144), Göttingen 2014.
- Kleinschwärzer-Meister, Birgitta, *Intellektuelle Werkgerechtigkeit? Zum »Ort« der natürlichen Gotteserkenntnis gemäß dem I. und II. Vatikanischen Konzil*, MThZ 58 (2007), 212–226.
- Lohmann, Friedrich, *Die Ethik des Politischen bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth. Ein Vergleich*, in: M. Gockel/M. Leiner (Hg.), *Karl Barth und Friedrich Schleiermacher. Zur Neubestimmung ihres Verhältnisses*, Göttingen 2015, 229–275.
- , *Gewissheit der Erkenntnis. Karl Barths Auslegung der reformierten Lehre im Kontext seines theologischen Programms*, ThZ 63 (2007), 148–170.
- , *Kant, Kierkegaard und der Neukantianismus*, in: M. Beintker (Hg.), *Barth Handbuch*, Tübingen 2016, 42–48.
- , *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief« und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths* (TBT 72), Berlin/New York 1995.
- McCormack, Bruce, *Grace and Being. The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology*, in: J. Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, UK 2000, 92–110.
- Nimmo, Paul T., *Being in Action. The Theological Shape of Barth's Ethical Vision*, London/New York 2007.
- Rose, Matthew, *Ethics with Barth. God, Metaphysics and Morals*, Farnham, UK/Burlington, VT 2010.
- Wittekind, Folkart, *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916)* (BHTh 113), Tübingen 2000.