

DIE „EINE GROSSE ÖKUMENISCHE FRAGE“: KARL BARTHS ENTDECKUNG DER THEOLOGISCHEN BEDEUTUNG DES JUDENTUMS ¹

Andreas Pangritz

1. Einleitung

Karl Barths theologische Positionierung gegenüber dem Judentum zählt zu den heftig umstrittenen Themen der Barth-Rezeption. Den einen gilt er ohne Umschweife als Antisemit; seine Verachtung des Judentums als Gesprächspartner habe auch dazu beigetragen, dass er – anders als der in dieser Hinsicht idealisierte Dietrich Bonhoeffer – in den entscheidenden Jahren 1933 bis 1935 nicht gegen die jüdenfeindliche Politik des NS-Staats Stellung genommen habe.² Dafür kann man sich dann auch auf Barths Schuldbekennnis gegenüber Eberhard Bethge in seinem Brief vom 22. Mai 1967 berufen.³ Anderen wie Eberhard Busch, Friedrich-Wilhelm Marquardt und Bertold Klappert galt und gilt Barth als der Entdecker der theologischen Bedeutung des Judentums und daher als Wegbereiter für „Umkehr und Erneuerung“ der Kirchen nach der Schoa im Verhältnis zu den Juden.⁴ Aber auch der orthodox-jüdische Religionsphilosoph Michael Wyschogrod war davon überzeugt, dass gerade Barths Theologie für Juden von Bedeutung sei.⁵ Inzwischen gibt es gerade auch in den USA eine Fülle von kontroverser Sekundärliteratur über Barths Verhältnis zu den Juden. Exemplarisch erwähnen will ich nur zwei des in Princeton lehrenden Barth-Forschers George Hunsinger im Jahr 2018 herausgegebene Sammelbände: Karl Barth: *Post-Holocaust Theologian?* und *Karl Barth, the Jews, and Judaism*.⁶

Der Überprüfung der einander widersprechenden Auffassungen sollen die folgenden Ausführungen dienen. Dabei will ich vorausschicken: Die Einschätzung von Barths sog. „*Israellehre*“ mag kontrovers bleiben; aber: Wer die zentrale Bedeutung des christlich-jüdischen Verhältnisses für Barths Theologie nicht versteht, hat von dieser Theologie nichts verstanden.

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags vom 13. September 2019 an der Melanchthon-Akademie Köln.

² Vgl. Wolfgang Gerlach, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*, 2., bearbeitete u. ergänzte Auflage, Berlin 1993.

³ Vgl. Karl Barth, Brief an Eberhard Bethge, Basel, 22. Mai 1967, in: ders., *Briefe 1961–1968*, hg. v. Jürgen Fangmeier u. Hinrich Stoevesandt, Zürich 1979, 403: „Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, daß ich sie [= die „Judenfrage“] im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z. B. in den beiden von mir verfaßten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe. Ein Text, in dem ich das getan hätte, wäre freilich 1934 bei der damaligen Geistesverfassung auch der ‚Bekenner‘ weder in der reformierten noch in der allgemeinen Synode akzeptabel geworden. Aber das entschuldigt nicht, daß ich damals – weil anders interessiert – in dieser Sache nicht wenigstens in aller Form gekämpft habe.“

⁴ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967. Vgl. Bertold Klappert, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München 1980. Vgl. Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen-Vluyn 1996. Vgl. ders., *Barth und die Juden*, in: Michael Beintker (Hg.), *Barth Handbuch*, Tübingen 2016, 148–153.

⁵ Vgl. Michael Wyschogrod, *Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?*, in: *Evangelische Theologie* 34 (1974), 222–236. Vgl. auch ders., *Reformatorisches Denken und Judentum*, in: ders., *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, Stuttgart 2001, 75–79.

⁶ Vgl. George Hunsinger (Hg.), *Karl Barth: Post-Holocaust Theologian?*, London u. a. 2018. Vgl. George Hunsinger (Hg.), *Karl Barth, the Jews, and Judaism*, Grand Rapids/MI 2018.

2. Friedrich-Wilhelm Marquardts Dissertation über „Israel im Denken Karl Barths“

Derjenige, der als erster Barths sog. „*Israellehre*“ herausgearbeitet hat, war mein Berliner Lehrer Friedrich-Wilhelm Marquardt. In seiner Dissertation „Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths“, die 1967 veröffentlicht und für die der Autor 1968 mit der ersten von den Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit verliehenen Buber-Rosenzweig-Medaille gewürdigt worden ist, hat er als „*doppelten Gewinn*“ von Barths „*Israellehre*“ herausgearbeitet, dass dieser „nicht nur das biblische Israel, sondern auch das Christus verneinende Judentum positiv würdigen wollte“, und dass er dies „*aus der christologischen Mitte seines Theologisierens heraus unternahm*“.⁷

Merkwürdigerweise hat Marquardts Studie keinen Skandal ausgelöst – anders als seine zweite große Arbeit über Barth „Theologie und Sozialismus“, die drei Jahre später zur Spaltung des Barthianismus in Links- und Rechtsbarthianer führte.⁸ Dabei rührt Marquardts Dissertation mindestens ebenso deutlich an den Grundfesten des Barthianismus. Die Barthianer scheinen es in diesem Fall aber vorgezogen zu haben, der Auseinandersetzung aus dem Weg zu gehen, indem sie Marquardts Arbeit weitgehend ignorierten.⁹ Marquardt hatte seine Arbeit nämlich mit der kritischen Frage abgeschlossen, „*ob Barth sich nicht einer christologischen Inkonsequenz schuldig mache, wenn er das nachbiblische Judentum zwar als Zeugen des gekreuzigten, aber nicht als Zeugen des auferstandenen Jesus Christus sehen wollte, und ob sich dadurch nicht unnötig antijüdische Untertöne in seiner Israellehre hielten*“.¹⁰

Der alte Barth hat diese Arbeit noch zur Kenntnis genommen und ihr zugestimmt, wie er an Marquardt schrieb: „*Sie haben meine ‚Israellehre‘ künstlich und fein entdeckt und dargestellt*.“¹¹ Auch Marquardts Kritik an seiner „*Israellehre*“ konnte Barth akzeptieren: „*Zu der [...] Kritik hatten Sie allen Anlaß. An dem von Ihnen berührten Punkt besteht bei mir tatsächlich eine Lücke*.“ Er könne „*nicht zu ihrer Entschuldigung, aber ein bißchen zu ihrer Erklärung nur Zweierlei vorbringen: 1. Das biblische Israel als solches gab mir soviel zu denken und zu verkraften, daß ich einfach die Zeit und auch das geistige Umfassungsvermögen nicht fand, mich auch noch mit Baeck, Buber, Rosenzweig usw. näher zu beschäftigen*.“ Und an dieser Stelle folgt das schockierende Eingeständnis einer „*völlig irrationalen Aversion*“ gegen Juden, die er jeweils „*herunterzuschlucken*“ gehabt habe. Zu diesem „*gewissermaßen allergischen Reagieren*“ könne er selbst nur „*pfui!*“ sagen. Es könne aber durchaus sein, dass sich dieser antijüdische Affekt, dem gerade von seinen theologischen Voraussetzungen her widersprochen werden müsse, in seiner Israellehre „*retardierend ausgewirkt*“ habe.¹²

Eberhard Busch meint, Barth auch dort gegen sich in Schutz nehmen zu müssen, wo dieser selbst dunkle Flecken eingeräumt hat: So kann er Barths Eingeständnis einer „*völlig irrationalen Aversion*“ gegen Juden im Brief an Marquardt nicht wirklich ernstnehmen.¹³ Zuviel in Barths Theologie und seinem konkreten Verhalten spreche einfach gegen den Antisemitismus-Verdacht, nicht zuletzt die Tatsache, dass Barths öffentliche

7 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment, München 1983, 7 (Vorwort).

8 Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972. 3. Aufl. 1985.

9 Dabei kann man hier geradezu von der anderen Spaltung des Barthianismus reden, die eigentlich die erste war: So hatten aus Anlass der Parrhesia-Tagung im Oktober 1967 Frans Breukelman und Eberhard Jüngel über das christliche Verständnis des Alten Testaments gestritten, wobei Barth offensichtlich auf der Seite des Niederländers stand, ohne sich freilich explizit äußern zu wollen (vgl. Karl Barth, Gespräche 1964–1968, hg. von Eberhard Busch, Zürich 1997, 397f. Vgl. auch Eberhard Busch, Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968, Göttingen 2011, 484f.).

10 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen, 7 (Vorwort). Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Entdeckung des Judentums, 357.

11 Karl Barth, Brief an Friedrich-Wilhelm Marquardt, 5. September 1967, in: ders., Briefe 1961–1968, 420.

12 Karl Barth, Brief an Friedrich-Wilhelm Marquardt, 5. September 1967, in: ders., Briefe 1961–1968, 420f.

13 Eberhard Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes, 11. Vgl. auch Buschs Relativierung von Barths „Schuldbekennnis“ hinsichtlich seines mangelnden Engagements in der sog. „Judenfrage“ 1933ff. aus dem Brief vom 22. 5. 1967 an Eberhard Bethge (a.a.O., 3).

Ablehnung des Antisemitismus wesentlich zu seiner Absetzung in Bonn 1935 beigetragen habe.¹⁴ Der alte Barth habe sich in der Erinnerung gegenüber Marquardt wohl geirrt.

Dies scheint mir als Lösung des Problems zu bequem. Vielmehr sollte gefragt werden, wie beides zusammenpasst: Barths öffentliche, theologisch begründete Ablehnung des Antisemitismus – „*Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist*“,¹⁵ – konnte er selbst formulieren – und sein Eingeständnis einer Aversion gegen Juden. Barth selbst gibt in seinem Brief an Marquardt die nötigen Hinweise, indem er sich gleichsam selbst ins Wort fällt: „*Pfui, kann ich dazu nur sagen!*“ Er räumt damit einen inneren Widerspruch ein, den Busch zu glätten versucht.¹⁶ Bemerkenswert an Barth ist nicht seine widerspruchsfreie Haltung hinsichtlich des Antisemitismus, sondern seine schonungslose Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, in der er antisemitische Regungen eingesteht und zugleich kritisiert. Es ehrt Barth, dass er die Problematik nicht verschweigt oder gar bestreitet, sondern offenlegt. Damit aber wird sie bearbeitbar.¹⁷

3. Praktische Solidarität mit verfolgten Juden

Es wäre tatsächlich relativ einfach, dem Narrativ von Barths Antisemitismus zu widersprechen, indem man auf Barths Kontakte mit Juden,¹⁸ u. a. aber auch auf seine praktizierte Solidarität mit verfolgten Juden während der Nazizeit und des Zweiten Weltkriegs verwies. Dazu hat Eberhard Busch in seiner Studie „*Unter dem Bogen des einen Bundes*“ umfangreiches Material vorgelegt. Ich will darauf jetzt nur knapp eingehen, obwohl schon allein zu diesem praktisch-ethischen Aspekt ein ganzer Vortrag möglich wäre. Gerade aus Barths Sicht, für den ja das politisch-ethische Versagen seiner theologischen Lehrer beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs im August 1914 das entscheidende Kriterium gewesen war, um sich von deren Theologie abzuwenden, könnte man durchaus sagen, dass an den ethischen Konsequenzen erkennbar wird, ob Barths sog. „*Israeltheologie*“ etwas taugt oder nicht.

Es ist jedenfalls kein Zufall, dass Barth, der sich im Rahmen des „*Schweizerischen Hilfswerks für die Bekennende Kirche in Deutschland*“ auch an der Fluchhilfe für in Deutschland bedrohte Juden und Judenchristen beteiligte, bereit war, um der praktischen Solidaritätsarbeit willen die im Hilfswerk ausgebrochene theologische Kontroverse mit Emil Brunner zurückzustellen: Barth hatte mit Wilhelm Vischer entschieden die Auffassung vertreten, dass Joh 4,22 – „*Das Heil kommt von den Juden*“ – präsentisch zu verstehen sei, um so die Solidarität mit den Juden theologisch in der Dankbarkeit für das den Christen aus der jüdischen Quelle zuströmende Heil zu begründen.¹⁹ Demgegenüber wollte Brunner den Satz des johanneischen Christus nur uneigentlich gelten lassen: das Heil sei einst in Christus von den Juden gekommen, jetzt aber bei den Christen angekommen. In dieser Historisierung sah Barth die Gefahr der Entsolidarisierung mit den aktuell gefährdeten Juden. Doch dies nur am Rande.

Ich will jetzt ein anderes Beispiel nennen: Unmittelbar nach Abschluss der fünften Wipkinger Tagung des „*Hilfswerks*“ am 15./16. November 1942, auf der die Kapitel 9–11 des Römerbriefs intensiv diskutiert worden waren, erfuhr die Leitung des Hilfswerks, „*dass die bekannten Judendeportationen nach dem Osten*

¹⁴ Eberhard Busch, a.a.O., 7.

¹⁵ Vgl. Karl Barth, *Die Kirche und die politische Frage von heute* (1938), in: ders., *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*, Zollikon-Zürich 1945, 90.

¹⁶ Bestätigt wird dieser innere Widerspruch zwischen einer Theologie, die der christlichen Solidarität mit den Juden verpflichtet ist, und einer psychischen Disposition zum Antisemitismus gerade auch durch die von Eberhard Busch zitierte Passage aus KD I/2, wonach der Antisemitismus „gegenüber einem liberalen Toleranzgedanken“ immerhin „den Vorzug des Gespürs für das bis ins Physische Befremdliche der Juden“ habe (Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes*, 12). Vgl. Karl Barth, KD I/2, 566f.

¹⁷ Diese Bereitschaft zur Selbstkritik hebt Barth über andere Vertreter seiner Generation hinaus, die nicht weniger von dem „Antisemitismus in uns allen“ (KD I/2, 568) geprägt waren.

¹⁸ Vgl. etwa den Briefwechsel mit Hans-Joachim Schoeps, dokumentiert bei Gary Lease, *Der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Hans-Joachim Schoeps [1929-1946]*, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1991, München/Zürich 1990, 105–137.

¹⁹ Vgl. [Wilhelm Vischer], *Das Heil kommt von den Juden* (Memorandum [Oktober 1938]), in: *Schweizerisches Evangelisches Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland* (Hg.), *Juden – Christen – Judenchristen. Ein Ruf an die Christenheit*, Zollikon 1939, 39–47; zit. bei Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes*, 323f.

in einer Massenvernichtung endeten“. Sie lud daher eine Delegation der Schweizer Juden zu einer Dringlichkeitssitzung am 25. November 1942 ein „und bat den Züricher Rabbiner Dr. Zwi Taubes um ein Referat ‚Über die gegenwärtige Lage der Juden, besonders im Osten‘“. ²⁰ Nach dem Vortrag von Taubes insistierte Barth darauf, dass man „diese schrecklichen Dinge“ nicht einfach „zu Protokoll nehmen und zur Tagesordnung übergehen“ könne. Vielmehr müsse die „politisch-militärische“ Auseinandersetzung der Alliierten mit Nazi-Deutschland auch von Seiten der Schweiz unterstützt werden. ²¹

Zu den Folgen dieser Begegnung gehörte, dass Zwi Taubes am 26. Juni 1944 Barth persönlich aufsuchte, „weil ihm dieser als der prominenteste Schweizer Fürsprecher der Juden galt“, um ihm „soeben aus Budapest erhaltene Dokumente über die Deportation von Juden aus Ungarn vorzulegen“. Es sei klar, „daß das ganze ungarische Judentum zum Tode verurteilt ist“. ²² Noch am selben Tag wandte sich Barth mit einem Schreiben an den Bundesrat Nobs, um ihm vorzuschlagen, den noch nicht verschleppten ungarischen Juden schweizerische Pässe auszuhändigen und mit den Deutschen über einen Loskauf in Zusammenarbeit mit dem Roten Kreuz zu verhandeln. Dies führte am Ende zum Freikauf von „insgesamt wohl kaum 2000 Juden, die aus Ungarn, aber auch direkt aus Deutschland befreit wurden“. ²³ Noch in den 1970er Jahren wurde ich am Institut für Evangelische Theologie der FU Berlin Zeuge davon, wie der Judaist Jacob Taubes, Sohn des Rabbiners Zwi Taubes, gegenüber Friedrich-Wilhelm Marquardt von Barth mit einer Hochachtung redete, die ich mir damals noch nicht recht erklären konnte.

Theologisch versuchte Barth die „grundlose und wehrlose Schlachtung und Opferung des Judenvolkes“ als Spiegelung jenes „um aller Anderen willen gestraften und gepeinigten Knechts Gottes aus dem Jesaja-Buch“ zu deuten; ja er fragte, ob es „nicht unser Herr Jesus Christus selber“ sei, „der im Schicksal jener unzähligen erschossenen oder lebendig begrabenen, im überfüllten Viehwagen erstickten oder schließlich durch Giftgas getöteten Juden [...] sichtbar wird“. ²⁴ Mit Recht bemerkt dazu Eberhard Busch, dass diese Aussagen sich in einem „Grenzbereich“ bewegten, „in dem die Theologie ins Stottern geraten muß“. ²⁵

Festzuhalten bleibt: Die Solidaritätsarbeit für vom Nazi-Regime verfolgte Juden bildet den „Sitz im Leben“ des § 34 der Kirchlichen Dogmatik, der sog. „Israellehre“, die im Rahmen von KD II/2 im Jahr 1942 veröffentlicht wurde. Zugleich gilt umgekehrt, dass Barths „Israellehre“ die Solidaritätsarbeit für verfolgte Juden ermutigt hat.

4. Die Entdeckung der theologischen Bedeutung des Judentums: die Bonner Israelpredigt (1933)

Nach Marquardt hat Barth Pionierarbeit geleistet im Blick auf die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses. Es habe allerdings einiger „Wendungen im Verständnis Israels“ bedurft, bis es bei Barth zur „Entdeckung“ der Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie gekommen sei. So gebrauche Barth in den Auslegungen des Römerbriefs von 1919 und 1922 noch Kirche und Israel synonym. ²⁷

²⁰ Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes*, 493.

²¹ Eberhard Busch, a. a. O., 495.

²² Eberhard Busch, a. a. O., 515.

²³ Eberhard Busch, a. a. O., 517.

²⁴ Karl Barth, *Verheißung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen* (1944), in: ders., *Eine Schweizer Stimme*, 318f.

²⁵ Eberhard Busch, *Unter dem Bogen*, 519.

²⁶ Vgl. Gertrud Staewen, *Bilder aus der Arbeit der illegalen Judenhilfe*, in: *Unterwegs* 1 (1947), H. 3, 20ff.

²⁷ Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums*, 55.

Zur „*Unterscheidung von Israel und Kirche*“²⁸ komme es bei ihm erst mit dem Beginn des Kirchenkampfes.

Die entscheidende Wendung und zugleich einen „*Höhepunkt Barthscher Israel-Erkenntnis überhaupt*“²⁹ sieht Marquardt in einer Predigt über Röm 15,5–13 im Universitätsgottesdienst in der Bonner Schlosskirche am 10. Dezember 1933. Es handelt sich um eine Adventspredigt, ein Vierteljahr, nachdem die Generalsynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union den „*Arierparagraphen*“ nach staatlichem Modell eingeführt hatte, und vier Wochen, nachdem die „*Deutschen Christen*“ sich auf der skandalösen Berliner Sportpalastkundgebung öffentlich vom Alten Testament distanziert hatten. Vor diesem Hintergrund wird die sog. „*Judenfrage*“ für Barth zur „*Glaubensfrage*“.³⁰ Ich kann auf diese Predigt jetzt nicht näher eingehen, will aber doch betonen, dass hier – anders als noch in Barths Römerbrief-Kommentaren von 1919 und 1922 – die bleibende Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie entdeckt wird, und zwar indem die Israellehre „*in der Lehre von der Gnadenwahl*“ lokalisiert wird. Dabei ist „*die Erweiterung des Bundes auf die Heiden hier nicht die Folge der Verwerfung Israels*“, wie die Kirche jahrhundertlang gelehrt hatte, „*sondern Folge der Bitte Jesu um Vergebung für Israel*“ und damit der Erinnerung an die Treue Gottes zu seinem Volk.³¹

5. Die Bibel als jüdisches Buch (KD I/2, 1938)

Die zentrale Bedeutung des Judentums für Barths Theologie zeigt sich dann darin, dass das Verhältnis der Kirche zu Israel in der Kirchlichen Dogmatik bereits in den „*Prolegomena*“ thematisiert wird, u. zw. im Kapitel über die „*Die Heilige Schrift*“, wo es in § 19 u. a. um „*Die Schrift als Gottes Wort*“ geht. In diesem Zusammenhang weist Barth auf ein „*Moment*“ hin, dessen „*Gewicht*“ erst „*in unseren Tagen*“ – 1938 – „*in seinem ganzen Ernst*“ deutlich zu werden beginne: „*Die Bibel als Zeugnis von Gottes Offenbarung ist in ihrer Menschlichkeit zugleich ein Erzeugnis des israelitischen oder sagen wir es gleich deutlicher: des jüdischen Geistes*“ (KD I/2, 566).

Auch darauf kann ich jetzt nicht näher eingehen; ich will nur darauf hinweisen, dass Barth in diesem Zusammenhang betont, dass „*in der Existenz des jüdischen Volkes in der Mitte aller anderen Völker*“ der „*von Gott geführte einzige natürliche Gottesbeweis*“ vorliege. Daher verwerfe, wer „*den Juden verwirft*“, zugleich Gott selbst (KD I/2, 566f.).³² Der Abschnitt über die Bibel als jüdisches Buch enthält im Übrigen auch eine Antisemitismus-Theorie, die in ihrer kritischen Haltung gegenüber liberalen Theorien ein theologisches Äquivalent zur sozialpsychologischen Antisemitismus-Theorie der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno darstellt.³³

Im Einzelnen bleiben Barths Ausführungen zu diesem Komplex jedoch ambivalent. So bedeutet die Tatsache, dass die Bibel ein „*jüdisches Buch*“ ist, nach Barth in der Tat eine „*Zumutung*“ (KD I/2, 566); es müsse für jeden Nichtjuden befremdlich sein, ausgerechnet in diesem jüdischen Buch Gottes Wort für die ganze Menschheit erkennen zu sollen. Der Antisemitismus erscheint hier letztlich als der Versuch des gottlosen

28 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 82.

29 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 89.

30 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 83.

31 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 94 u. 96.

32 Zur Rede von den Juden als Gottesbeweis vgl. auch Michael Wyschogrod, *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, Stuttgart 2001, 158: „Gott hat ein fleischliches Volk erwählt, dessen physisches Dasein in der Welt ein Zeichen der Existenz Gottes ist.“

33 Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Frankfurt am Main 1986, 177f. Vgl. dazu Helmut König, *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Weilerswist 2016, 63: „Bei aller Offenheit und Bereitschaft zur Anerkennung des Fremden erwartet der Liberalismus insgeheim doch, dass der Fremde nach und nach im Prozess der Assimilation seine Fremdheit aufgibt, sich anpasst und unterwirft. Eben dazu sind die Juden offenbar nicht bereit.“

Menschen, im Kampf gegen das jüdische Volk zugleich Gottes Existenz zu bestreiten, – ein Versuch, der nur durch das Wunder der Vergebung überwunden werden könne.

6. Israel in der Gotteslehre (KD II/2, 1942)

Im Rahmen des 1942 veröffentlichten zweiten Teils der Gotteslehre der Kirchlichen Dogmatik behandelt Barth das christlich-jüdische Verhältnis dann grundsätzlich in der sog. Israellehre des § 34 („*Die Erwählung der Gemeinde*“). Hier wird – im Rahmen der „Lehre von der Gnadenwahl“ – die Erwählung der Gemeinde in ihrer Doppelgestalt als „*Israel und die Kirche*“ auf 120 Seiten in einer großen Paraphrase der Kapitel 9–11 der Römerbriefs abgehandelt (KD II/2, 213–336). Es handelt sich um nicht weniger als um eine theologische Revolution: Nicht nur wird die Prädestinationslehre eindeutig als Lehre von der Gnadenwahl konzipiert, sondern zugleich wird damit das christlich-jüdische Verhältnis ins Zentrum der Gotteslehre gerückt – ein Vorgang, der in der Theologiegeschichte ohne Vorläufer und bis heute kaum eingeholt ist. Israel wird hier betrachtet unter dem „*Bogen des einen Bundes*“ (KD II/2, 220), von dem beide Gestalten der Gemeinde zusammengeschlossen werden.

Dabei wird die Erwählung der Gemeinde abgeleitet von der Erwählung Jesu Christi; in Anknüpfung an Calvin bezeichnet Barth Jesus Christus selbst als die „Substanz“ der Erwählung. Dabei wird Jesus Christus von Barth „nicht nur als der erwählte Mensch, sondern schon vorher als der erwählende Gott“ gesehen. Die revolutionäre Neuerung in Barths sog. Israellehre besteht nun darin, dass Jesus Christus als der erwählende Erwählte am Kreuz selbst die „*Verwerfung*“ auf sich nimmt: „*Gott erleidet seine Verwerfung, damit dadurch der Mensch lebe als der Erwählte.*“³⁴ Mehr noch: Indem Jesus Christus die „*Verwerfung*“ stellvertretend für die sündige Menschheit auf sich nimmt, kann es keine verworfenen Menschen mehr geben, als die der christlichen Tradition die Juden galten. Erwählt ist demnach die Menschheit in der Doppelgestalt der Gemeinde als Israel und die Kirche, genauer: „*das Volk Israel*“ als die „*natürliche Umgebung*“ Jesu Christi, die Kirche als seine „*geschichtliche Umgebung*“ (KD II/2, 216).³⁵ Und über die Gemeinde in ihrer Doppelgestalt wölbt sich der eine Bogen des Bundes.³⁶ Gerade „*[i]n der Erkenntnis Jesu Christi und seiner Erwählung wird Israel [...] sichtbar*“ (KD II/2, 221).³⁷

Hier taucht aber ein Problem auf: Indem Barth das Leben Israels, des auserwählten Volkes, als „*Leben aus den Toten*“ interpretiert (KD II/2, 312), kommt er auch zu Formulierungen, wonach innerhalb des Bogens des Bundes Israel in der Kirche „*aufleben*“ wird (KD II/2, 226f.). Zwar ist das „*Aufleben*“ Israels in der Kirche nicht als „*Negation*“ Israels zu verstehen, wie Marquardt betont, auch nicht als „*gegen Israel gerichtete Forderung*“, sondern als Aktualisierung des Israel von Hause aus zugesprochenen „*Auferstehungslebens*“: „*Israel, muß' nicht aufleben, sondern es darf aufleben: auch jetzt, und – diesmal in der Kirche!*“³⁸ Dennoch ist damit – entgegen dem Ansatz in der Bonner Adventspredigt, wonach die Heiden zu Israel hinzukommen dürfen – die Propagierung christlicher Judenmission nicht wirklich überwunden. Alttestamentlich-jüdischer Eschatologie entspräche es demgegenüber, wie Marquardt gegen Barths „*Israellehre*“ einwendet, von einem „*Herzuströmen der Heiden, hinauf nach Jerusalem und zum Zion*“, zu reden.³⁹

³⁴ Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums*, 129.

³⁵ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 145.

³⁶ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 147.

³⁷ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 106.

³⁸ Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 124f.

³⁹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 127.

Einen anderen Widerspruch innerhalb der sog. Israellehre im Rahmen der Lehre von der „Gnadenwahl“ sieht Marquardt in Barths Folgerungen aus der Rede von „Erwählung und Verwerfung“. Wenn Jesus Christus als der erwählende Erwählte am Kreuz selbst die Verwerfung stellvertretend auf sich nimmt, dann müsste sich eigentlich jede Rede von der Verwerfung eines anderen Menschen verbieten. Merkwürdigerweise – und hier liegt das Problem – zieht Barth diese Konsequenz aber nicht: Vielmehr lässt er die Erwählung, in der Gott in Jesus Christus die Verwerfung für sich selbst wählt, sich „spiegeln“ in Israel und der Kirche, wobei dann doch ganz exklusiv die Kirche als „Zeuge der Erwählung“ bzw. „Darstellung des göttlichen Erbarmens“ und Israel als „Zeuge des Zorns“ bzw. „Darstellung des Gerichts“ dienen muss. Mit Recht bemerkt Christine Janowski, dass Barth hier einer „Gegensatzlogik“ folge, die er sonst kritisiert habe.⁴⁰ Zwar ist dies nicht als endgültiges Urteil über Israel zu verstehen, sondern selber als ein Moment des Bundesgeschehens: „Bruch immanenter Kontinuität ist gerade die Voraussetzung für die stetigen Beweise der Treue Gottes“, sagt dazu Marquardt.⁴¹ Das soll heißen: indem Israel als „Zeuge des Zornes“ dient, legt es zugleich Zeugnis ab für Gottes Treue, der sein erwähltes Volk nicht verwirft, sondern den Bund mit Israel immer wieder neu begründet: „Wirkliche Zeugen des Zornes sind indirekt notwendig auch Zeugen des Erbarmens Gottes“ (KD II/2, 250). Die christliche Lehre von der „Treue Gottes“ läuft also darauf hinaus, dass sich Gott „gegen das ihm widersprechende Israel“ durchsetzt.⁴² Dies ist aber ein Verständnis der Treue Gottes, das – so Marquardt – „nach Auschwitz“ nicht wiederholt werden kann.

Entsprechend weist Marquardt auf „Paradoxien der Verwerfung“ in Barths „Israellehre“ hin, die ihren Grund darin haben dürften, dass Barth „jüdisches Selbstverständnis“ weder kennt noch ernstnimmt, sondern aus einer „Zuschauerstellung“ heraus über Israel redet.⁴³ Jüdisches Selbstverständnis aber habe das „Leiden Israels“ nicht als Ausdruck der Verwerfung, sondern als Zeichen der „Treue der Erwählten“ interpretiert.⁴⁴ Aber auch in Barths Außensicht Israels diagnostiziert Marquardt eine Inkonsequenz: Zwar könne ein Einzelner sich selbst „angesichts des Verworfenen von Golgatha [...] zu den ihn Verwerfenden und also Verworfenen“ zählen, aber: „Wie kommt es [...] von da zur Erkenntnis eines verworfenen Gottesvolkes?“⁴⁵ Nur am Rande sei erwähnt, dass Barth sich hier auch gelegentlich in der Formulierung vergreift, wenn er etwa vom Dasein der Juden als Personifizierung einer „halb ehrwürdigen, halb grausigen Reliquie“ redet (KD II/2, 289).⁴⁶

Marquardt sieht hier die Barthsche Dialektik sich überschlagen: Es bestehe die Gefahr, dass die „vorwärts-führenden Intentionen“ seiner Israellehre „hier, in der Lehre von der Verwerfung, ganz verdeckt und überlagert werden“.⁴⁷ Jüdisches Leiden sei nicht Ausdruck des Fluches, sondern der getreuen Nachfolge. Die wahre Paradoxie des Kreuzes bestehe doch darin, dass Christi Tod die Sünder lebendig macht. Auschwitz dürfe daher keinesfalls als „Strafe der Sünde“ gedeutet werden; es sei vielmehr die „von der Christenheit mitzuverantwortende Tötung der ihrem Judentum im Martyrium und Zeugnis treuen Juden“.⁴⁸ Umgekehrt müsse gerade im Licht der Auferstehung auch Israel als Zeuge der Güte Gottes verstanden werden. Hält Gott an Israel fest, dann sind die Juden gerade darin „Zeugen der Auferstehung“.⁴⁹

40 Vgl. J. Christine Janowski, Gnadenwahl, in: Michael Beintker (Hg.), Barth Handbuch, 321–328; 326: Zwar werde mit der Rede von der Gemeinde in doppelter Gestalt „das Tor zu einer neuen, wiederum kühnen Israeltheologie aufgestoßen“, dies geschehe „aber auf zum Teil problematische und längst kritisierte Weise“. Das gelte „besonders für die Rede von Israel als ‚der Darstellung des Gerichtes‘, der Kirche als ‚der Darstellung des göttlichen Erbarmens‘“, die einer sonst „von Barth selbst an sich kritisierten Gegensatzlogik“ gehorche.

41 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Entdeckung des Judentums, 256.

42 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 269.

43 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 296.

44 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 297.

45 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 299.

46 Vgl. dazu Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 335.

47 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 301.

48 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 304.

49 Friedrich-Wilhelm Marquardt, a. a. O., 353.

7. Die Geschichte der Juden in theologischer Perspektive (KD III/3, 1950)

Es muss allerdings betont werden, dass die „*Israellehre*“ des § 34 nicht Barths letztes Wort zu unserem Thema war. So hat er in der Nachkriegszeit die unauflösliche Zusammengehörigkeit der Kirche mit dem jüdischen Volk unterstrichen, indem er in dem Vortrag „*Die Judenfrage und ihre christliche Beantwortung*“ formulierte: „*Die Juden sind ohne allen Zweifel bis auf diesen Tag Gottes erwähltes Volk im gleichen Sinn, wie sie es nach dem Alten und Neuen Testament von Anfang an gewesen sind. Sie haben Gottes Verheißung; und wenn wir Christen aus den Heidenvölkern sie auch haben, dann als die mit ihnen Erwählten, dann als die in ihr Haus gekommenen Gäste, die auf ihren Baum versetzten Schosse.*“⁵⁰

Auch in späteren Bänden der Kirchlichen Dogmatik kommt es zu bedeutsamen Neuakzentuierungen. So ist Barth in der Schöpfungslehre der Kirchlichen Dogmatik (1950), in § 49 („*Gott der Vater als der Herr seines Geschöpfes*“) im Rahmen seiner Reflexionen über das „*göttliche Regieren*“ auch auf „*Die Geschichte der Juden*“ in theologischer Perspektive zu sprechen gekommen (KD III/3, 238–256). Und in diesem Zusammenhang begrüßt er die Staatsgründung Israels im Jahre 1948, indem er formuliert: „*Da sind sie wieder, da sind sie noch [...]*“ (KD III/3, 240), – woran sich die rhetorische Frage schließt: „*Ist vielleicht der nun so überraschend aus der Sprache der Bibel und der Kirche [...] plötzlich wieder in die Zeitung übergegangene Name jenes neuen Staates [= Israel] keine Anmaßung, sondern der Ausdruck eines Sachverhaltes?*“ (KD III/3, 241) Angesichts der Tatsache, dass Barth in der Kirchlichen Dogmatik sonst äußerst zurückhaltend im Blick auf zeitgeschichtliche Kommentare ist, kommt dieser Äußerung besonderes Gewicht zu.

8. Die „eine tatsächlich große ökumenische Frage“:

Israel als Frage an die Kirche

Damit bin ich endlich bei dem im Titel angekündigten Thema angekommen: der „*einen tatsächlich großen ökumenischen Frage*“, als die der späte Barth das christlich-jüdische Verhältnis bezeichnet hat. Für die zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Evanston (USA) 1954 hat Barth einen Textvorschlag über die „*Hoffnung Israels*“ erarbeitet, der mit dem Satz schließt: „*Das Problem der Einheit der Kirche mit Israel ist das erste Problem der ökumenischen Einigung.*“⁵¹ Damit wird den Kirchen zugemutet, „*bei ihrer ‚ökumenischen Einigung‘ ihre gemeinsame ‚Einheit‘ mit Israel*“, die Barth offenbar voraussetzt, „*als ‚Problem‘ zu bedenken*“. ⁵² Barths Formulierung führte auf der Vollversammlung von Evanston jedoch zu scharfen Kontroversen. Ein Passus, der sein Anliegen aufgenommen hätte, indem von Israels „*Pilgerfahrt*“ als Paradigma für die Kirche geredet worden wäre, wurde aus dem Abschlussbericht gestrichen. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Willem A. Visser ‘t Hooft, kommentierte den Streit im Nachhinein: „*Was steckte hinter alledem? Während der entscheidenden Abstimmung, während ich vom Podium aus beobachtete, wie die nationalen Delegationen stimmten, sagte ich mir: Hier geht Hitlers Geist um.*“⁵³ Man kann fragen, ob die unklare Haltung des Weltkirchenrats bis heute, die sich auch in Sympathiekundgebungen für Kampagnen wie „*Boycott, Divestment, and Sanctions*“ (BDS) gegen Israel äußert, nicht als Spätfolge des damaligen Versagens in Evanston zu verstehen ist.

⁵⁰ Karl Barth, *Die Judenfrage und ihre christliche Beantwortung* (1949), in: ders., *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930–1960*, hg. v. Karl Kupisch, Berlin 1961, 149.

⁵¹ Karl Barth, *Die Hoffnung Israels*; zit. nach Matthias Loerbroks, *Weisung vom Zion. Biblisch-theologische Orientierungen für eine Kirche neben Israel*, Berlin 2000, 45. Vgl. P. Démann, *Israel in Evanston*, in: *Freiburger Rundbrief* 8 (1955), 25–30.

⁵² Matthias Loerbroks, *Weisung vom Zion*, 45.

⁵³ Willem A. Visser ‘t Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde*, München 1972, 300; zit. nach Matthias Loerbroks, *Weisung vom Zion*, 47.

Karl Barth blieb trotz der Niederlage von Evanston seiner Auffassung treu. Schon im Rahmen des ersten Teils der Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik (1953) war Barth in § 62 bei der Erläuterung des Glaubenssatzes von der Einheit der Kirche – *Credo unam ecclesiam* – auf seine Rede von der Gemeinde in den zwei Gestalten von Israel und Kirche, über die sich „*der Bogen des einen Bundes [...] spannt*“, zurückgekommen. Die „*entscheidende Frage*“ sei aber nicht, was die Synagoge ohne Christus sein könne, sondern: „*was ist die Kirche, solange ihr ein fremdes und entgegengesetztes Israel gegenübersteht?*“ Um „*Judenmission*“ könne es hier keinesfalls gehen, denn „*was hat die Kirche, was die Synagoge (Röm 9,4–5) nicht auch hatte, lange vor ihr hatte [...]?*“ So sei die „*sog. Judenfrage*“ in Wahrheit „*die Christenfrage*“ (KD IV/1, 749).

Dass es sich hier für Barth nicht um ein zufälliges Randthema handelte, sondern um ein Thema, mit dem das Zentrum der Dogmatik berührt ist, zeigt sich darin, dass er im dritten Teil der Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik (1959) darauf zurückkommt. Dort heißt es: „*[D]ie ökumenische Bewegung von heute leidet schwerer unter der Abwesenheit Israels, als unter der Roms und Moskaus! [...] Die immer wieder aufbrechende Judenfrage ist die durch keinen ihrer Dienste beantwortete und zu beantwortende Christenfrage und Kirchenfrage*“ (KD IV/3, 1007). Vorausgesetzt ist eine „*klare Ablehnung der christlichen Judenmission*“, weil ein sich „*seines Judentums bewußter und also ernstzunehmender Jude [...] sich schon mit diesem Wort nur eben mißverstanden und beleidigt finden*“ müsse (KD IV/3, 1005).

Aus Anlass seines Besuchs in Rom im Jahr 1966 hat Barth schließlich mündlich geäußert: „*Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollten nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.*“⁵⁴ Die katholischen Theologen Hans Hermann Henrix (Aachen) und Johann Baptist Metz haben diese Mahnung als „*Karl Barths ökumenisches Testament*“ gewürdigt.⁵⁵

Wie bedeutsam dieses ökumenische Testament für Barth war, lässt sich seiner Stellungnahme zu den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils entnehmen. So hat er kritisch zurückgefragt, warum „*das Grund-Schisma – der Gegensatz von Kirche und Synagoge*“ – nicht im Dekret über den Ökumenismus, wo es hingehört hätte, behandelt wird; offenbar wirkte es auf Barth deplatziert, dass „*die Beziehung der Kirche zur ‚Nachkommenschaft Abrahams‘*“ erst in der Deklaration *Nostra Aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zur Sprache gebracht wird.⁵⁶ Im Blick auf diese Erklärung fragte Barth: „*Wie kommt die ‚Deklaration‘ dazu [...], im Blick auf Israels Geschichte und Gegenwart – in einem Atemzug mit Hinduismus, Buddhismus, Moslemismus – von einer ‚nicht-christlichen Religion‘ zu reden, wo es sich doch a) im Alten Testament keineswegs um eine ‚Religion‘, sondern um die Urgestalt der einen Gottesoffenbarung [,] b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen oder ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) Gottesbeweis handelt?*“⁵⁷

Schließlich vermisste Barth in *Nostra Aetate* die Anerkennung einer kirchlichen Schuld gegenüber den Juden: „*Wäre hier nicht [...] angesichts der judenfeindlichen Haltung der alten, der mittelalterlichen und weit-hin auch der modernen Kirche ein ausdrückliches Schuldbekenntnis am Platz gewesen?*“ Und Barth weitet die Perspektive des Schuldbekenntnisses abschließend auf das christlich-muslimische Verhältnis aus, indem er fragt, ob nicht „*bei Erwähnung der Muslim[e] ein solches in Erinnerung an die fatale Rolle der Kirche in den sogenannten Kreuzzügen*“ am Platz gewesen wäre.⁵⁸ In diesen Äußerungen des alten Karl Barth deutet sich bereits so etwas wie eine „*abrahamitische Ökumene*“ zwischen Juden, Christen und Muslimen an, von der heute gelegentlich die Rede ist.

⁵⁴ Karl Barth anlässlich seines Rombesuchs 1966 gegenüber Mitgliedern des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen; zit. nach H. H. Henrix, *Ökumenische Theologie und Judentum*, in: *Freiburger Rundbrief* 27 (1976), 27.

⁵⁵ Vgl. Hans Hermann Henrix, *Ökumenische Theologie und Judentum. Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs*, in: *Freiburger Rundbrief* 28 (1976), 27, Anm. 58. Vgl. Johann Baptist Metz, *Ökumene nach Auschwitz*, in: Eugen Kogon, Johann Baptist Metz u. a., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg i. Br. 1979, 144.

⁵⁶ Karl Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 33.

⁵⁷ Barth, a. a. O., 39f.

⁵⁸ Barth, a. a. O., 39f.

9. Die Bedeutung des Namens „Immanuel“

Würde man Barths Rede vom christlich-jüdischen Verhältnis als der „*einen tatsächlich großen ökumenischen Frage*“ ernstnehmen, müsste sich der Begriff von Ökumene ändern. Die ökumenische Bewegung könnte ihr Verständnis von „*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*“ nicht mehr vom expliziten Christusbekenntnis abhängig machen. Es würde stattdessen um eine Gemeinschaft bleibend Verschiedener gehen, die nicht auf dem gemeinsamen Bekenntnis, sondern auf der Anerkennung der Alterität des anderen beruhen würde. Gleichwohl würde es in Barths Perspektive nicht um eine Ökumene ohne Christus gehen, sondern um eine Gemeinschaft, in der Christus gerade in der bleibenden Verschiedenheit präsent ist.

Dies will ich abschließend anhand der für Barth zentralen Bedeutung des Gottesnamens „*Immanuel*“ verdeutlichen (vgl. KD I/1, 333). In diesem Namen konkretisiert sich das Bundesgeschehen zwischen Gott und seinem Volk.⁵⁹ Bereits in den Prolegomena seiner Kirchlichen Dogmatik betont Barth: „*Immanuel, Gott mit uns, heißt: Das Wort ward Fleisch [...]*“ (KD I/1, 169). Barth scheint also den Namen „*Immanuel*“, der in Jes 7,14 die messianische Erwartung repräsentiert, als Umschreibung der Urbeziehung zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Es handelt sich tatsächlich um so etwas wie ein „*Urfaktum*“, wie es der japanische Barth-Schüler Katsumi Takizawa formuliert hat. Dieses „*Urfaktum*“ kann aber universale Geltung nur beanspruchen, wenn seine partikulare israelitische Kontur vorausgesetzt bleibt: der hebräisch-biblische Name „*Immanuel*“, der bei Matthäus auf Jesus, den Juden, übertragen wird.⁶⁰ So präzisiert Barth im Rahmen der „*Versöhnungslehre*“ der Kirchlichen Dogmatik, es handele sich bei „*Immanuel*“ in der Tat um einen „*merkwürdigen Namen*“, da er – wie viele biblische Namen – zugleich Bedeutungsträger und daher übersetzbar sei. „*Immanuel ist der Inbegriff der Erkenntnis, in der der Gott Israels sich in allen seinen Taten und Anordnungen offenbar macht: er ist der Gott, der nicht ohne sein Volk, sondern als sein Gott und darum als seine Hoffnung mit ihm ist, wirkt und handelt*“ (KD IV/1, 4). Und Barth präzisiert das mit diesem Namen bezeichnete Bundesgeschehen zwischen Gott und seinem Volk: „*Das Wort wurde – nicht ‚Fleisch‘, ‚Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgend einer Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig und bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann*“ (KD IV/1, 181f.).

In diesem Rahmen findet sich dann auch in einer Auslegung der ersten These der Barmer Theologischen Erklärung über Jesus Christus als „*das eine Wort Gottes*“ die Aussage: „*Es sind aber vorbehaltlos vergleichbar [...] Jesus Christus, die Wahrheit seiner Geschichte, das Licht seines Lebens, der Logos seiner Tat und [...] die Herrlichkeit der nach dem Zeugnis der Propheten von Jahve gewollten, begründeten, beherrschten und bestimmten Geschichte Israels in ihrer Ganzheit und in ihrem Zusammenhang*“ (KD IV/3, 57). Christologie wird mit solchen Aussagen ganz in die Soteriologie, genauer: in die Befreiungsgeschichte des Volkes Israel eingebettet. „*Vorbehaltlos vergleichbar*“ – das kann doch nur heißen: Barths sog. christologische Konzentration ist auch bundestheologisch aussagbar, als theologische Konzentration auf die „*Ganzheit*“ und den „*Zusammenhang*“ der „*Geschichte Israels*“ als Geschichte Gottes mit seinem Volk. Die entscheidende Frage lautet dann nicht mehr, ob Juden sich zu Jesus als dem Christus bekennen können, sondern ob die Christen bereit sind, sich zur Bundesgeschichte Gottes mit Israel zu bekennen, die in dem Namen „*Immanuel*“ zum Ausdruck kommt.

⁵⁹ Vgl. Michael Weinrich, Bund, in: Beintker (Hg.), Barth Handbuch, 315f.: „Der Name Immanuel impliziert das ganze Verheißungspotential, das dann in der Bundesgeschichte als der Geschichte Gottes mit den Menschen vor Augen gestellt wird. Nicht zuletzt ist Immanuel deshalb der herauszuhebende Gottesname, weil er ausdrücklich auch Christus gilt [...] und in ihm seine ganze Fülle vor Augen stellt. [...] Es bleibt dabei zu beachten, dass das christologische Konzept zutiefst von der das ganze Alte Testament charakterisierenden Bundeswirklichkeit geprägt ist.“

⁶⁰ Vgl. Yoshiki Terazono, Die Christologie Karl Barths und Takizawas. Ein Vergleich, Bonn [Diss.] 1976, 57: „Der Begriff Immanuel („Gott mit uns“) bei Takizawa ist nicht identisch mit dem Begriff bei Barth. Bei Barth bedeutet Immanuel den Bund, der die Voraussetzung der Versöhnung ist, während bei Takizawa Immanuel die allgemeine Umschreibung der ewigen Beziehung zwischen Gott und Mensch ist.“