

Karl Barth 1886–1968

Wolfgang Lienemann



Karl Barth hat nie eine separate Ethik veröffentlicht. Gleichwohl gehört er an prominenter Stelle in die Reihe der Schweizer Ethiker des 20. Jahrhunderts. Er hat die Fragestellungen, Erkenntnisprobleme, Begründungsformen sowie die wichtigsten Themen der Ethik in den grossen Bau seiner Dogmatik¹ integriert und daneben zeitlebens zu ethischen Grundsatz- und Tagesfragen Stellung genommen. Die umfangreiche Ethik-Vorlesung, die er in Münster und Bonn gehalten hat, hat Barth selbst niemals zum Druck gegeben. Die Aufgabe der theologischen Ethik hat er lapidar als «Verständnis des Wortes Gottes als Gottes *Gebot*»² be-

stimmt und festgestellt: «Der Mensch handelt gut, sofern er der gehorsame Hörer des Wortes und Gottes Gebotes ist.»³ Rechte Dogmatik und rechte Ethik leisten nach Barth nicht mehr und nicht weniger als «begründetes und legitimierte *Zeugnis* und damit *Einübung* im Christentum – und als Ethik im Besonderen: *Einübung* im Halten des Gebotes.»⁴ Gottes Gebot – Gehorsam – Ethik: dieser Dreiklang schmeckt nach Heteronomie, Autoritarismus und Orthodoxie. Und so ist Barth als Ethiker vielfach missverstanden worden – als ein intoleranter, autoritärer, vormoderner Theologe, für den gesellschaftlicher Pluralismus und politische Liberalität Fremdworte sind.

Auf der anderen Seite hat Barth im 20. Jahrhundert wie wohl kein zweiter deutschsprachiger Theologe – vielleicht mit Ausnahme Dietrich Bonhoeffers – für die Freiheit und gegen den Totalitarismus, für den zu «stiftenden» Weltfrieden und gegen den Wahnsinn von Nationalismus, Aufrüstung und – später – atomarer Abschreckung, für den Rechts- und den Sozialstaat und

¹ «Die Kirchliche Dogmatik» (1932ff.) zitiere ich nach Band-, Paragraphen-, Seiten- und Zeilenzahl. Sperrungen bei Barth werden *kursiv* wiedergegeben.

² III/4, § 52.1, 2, 20.

³ III/4, § 52.1, 2, 29.

⁴ III/4, § 52.1, 34, 9.

gegen ein politisch zahn- und folgenloses Christentum gekämpft. Die Entschiedenheit, Eindeutigkeit und Schärfe seines Kampfes gegen den Nationalsozialismus haben sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz nur wenige geteilt. Mit seinen Einsichten und seiner Position war Barth oft für ihn selbst schmerzhaft allein. Während des Zweiten Weltkrieges wurde er überwacht und erhielt öffentliches Redeverbot; Publikationen von ihm versuchte man zu unterbinden; für viele galt er in den 1950er Jahren – günstigenfalls – als ein Parteigänger Moskaus. Bei der Abdankungsfeier im Basler Münster im Dezember 1968 war kein Bundesrat der Eidgenossenschaft zugegen.

Wie geht beides zusammen: die strenge theologische Konzentration und die weitsichtige, zu klaren Entscheidungen herausfordernde politische Urteilsfähigkeit Barths? Der Freund Thurneysen hat notiert: «Es muss, wie Barth gelegentlich zu sagen pflegte, zwischen Bibel und Zeitung zu blitzen beginnen wie zwischen den beiden Polen eines elektrischen Lichtbogens, damit es hell wird auf Erden.»⁵ Barths Kurzformel dafür lautet «der Christ als Zeuge». Was das heisst, will ich in fünf Abschnitten zu erläutern versuchen.

1. FRÜHE AUSEINANDERSETZUNGEN: SOZIALISMUS UND KLASSENKAMPF

Karl Barth war Sozialist. 1915 tritt er als junger Pfarrer im aargauischen Safenwil in die sozialdemokratische Partei ein, später, am 1. Mai 1931 als Professor in Bonn, wird er Mitglied der deutschen SPD. Als man ihm 1933 rät, aus Gründen der politischen Opportunität die formale Parteimitgliedschaft aufzugeben, lehnt er ab.⁶

Als junger Pfarrer hält er Vorträge auf Einladung des Safenwilers Arbeitervereins, beispielsweise zum Thema «Menschenrecht und Bürgerpflicht»⁷. Hier argumentiert er ganz in der Spur von Kant und Rousseau, indem er die

⁵ E. Thurneysen, Karl Barth «Theologie und Sozialismus» in den Briefen seiner Frühzeit, Zürich 1973, 11.

⁶ Barth schrieb dazu: «Ich könnte aber auch eine Aufforderung zum Austritt aus der SPD als Bedingung für die Fortsetzung meiner Lehrtätigkeit nicht annehmen, weil ich von der Verleugnung einer politischen Gesinnung bzw. von der Unterlassung ihrer offenen Kenntlichmachung, die dieser Schritt bedeuten würde, weder für meine Zuhörer noch für die Kirche, noch für das deutsche Volk etwas Gutes erwarten könnte.» Zit. n. K. Kupisch, Karl Barth, Reinbek 1971, 77 (unter Berufung auf einen ungedruckten Text von Erich Wolf).

⁷ Am 9.7.1911 wurde Barth in Safenwil als Pfarrer eingeführt, schon am 15.10.1911 hielt er diesen Vortrag; Text in: K. Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, Zürich 1993, 361–379.

Goldene Regel mit dem kategorischen Imperativ und dem Pflichtbegriff Kants verbindet und fordert, dass das Recht jeden Menschen dazu verpflichtet, sich zum Bürger zu bilden und seine politischen Teilhaberechte als Pflichten des Bürgers (citoyen) zu begreifen. Wer Staatsbürger ist, ist auch «Mit-Gesetzgeber», und dies ist die Regel, «welche ausnahmslos alle Menschen miteinander verbindet», «auch die ungeborenen Geschlechter der Zukunft»⁸. Barth fügt hinzu: «Aber auch die Demokratie bedarf noch eines weitern Ausbaus durch Heranziehung der *Frau* zur Mitausübung des Bürgerrechts. Solange die Bürgerpflicht bloß Männerrecht ist, ist sie noch nicht, was sie sein soll, Betätigung des reinen Staatsgedankens.»⁹

Zum Eklat kommt es, als Barth am 17.12.1911 zum Thema «Jesus Christus und die soziale Bewegung» spricht.¹⁰ Gleich zu Beginn legt Barth seine Position herausfordernd dar: «Beides ist *eines und dasselbe*: Jesus ist die soziale Bewegung und die soziale Bewegung ist Jesus in der Gegenwart.»¹¹ Aber wer nun gedacht haben sollte, Barth wolle die Safenwiler Arbeiter durch Anbiederung gleichsam in die Kirche schmeicheln, der sieht sich getäuscht. Er macht vielmehr von vornherein klar, dass es ihm nicht um eine religiöse Überhöhung oder Verchristlichung der Arbeiterbewegung geht und dass die Verbindung zwischen Jesus und dem Sozialismus zunächst einmal nichts mit der örtlichen Kirche zu tun hat. Die Safenwiler können weiterhin einen weiten Bogen darum machen! Denn die Kirche kann nur den Menschen *beistehen*, wenn sie nach Jesus fragt. «Sie ist da, um Ihnen zu dienen – tun Sie, was Sie für richtig halten. Die Kirche ist nicht Jesus und Jesus ist nicht die Kirche.»¹²

Barth war zeitlebens äusserst kritisch gegenüber jedem kirchlichen Machtanspruch und der Versuchung, die Sache Jesu Christi mit der Sache und gesellschaftlichen Stellung einer sichtbaren Kirche zu identifizieren. Vielmehr geht es ihm darum, vor den Arbeitern zwei Dinge so klar und einfach wie möglich zu sagen: Erstens: Wer war Jesus? Zweitens: Wie sollen wir uns gegenüber dem Kapitalismus verhalten? Barth betont: «Jesus war nicht ein Pfarrer, sondern Jesus war ein Arbeiter.» Und weiter: «Jesus fühlte sich gesandt zu den Armen und Niedrigen, das ist etwas vom Allersichersten, was uns aus der evangelischen Geschichte entgegentritt. Über seinem Wirken steht jenes Wort, in dem wir noch heute das Feuer des echten sozialen Geistes spüren: Ihn jammerte, da er das Volk sah, denn sie waren wie Schafe, die

⁸ Ebd., 372f.

⁹ Ebd., 375.

¹⁰ Ebenfalls in dem Band «Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914», 380–409.

¹¹ Ebd., 386f.

¹² Ebd., 390f.

keinen Hirten haben (Marc 6,34).»¹³ Mir scheint, dass diese Perspektive auch das Ethos von Karl Barth – als Pfarrer wie als politischen Zeitgenossen – entscheidend geprägt hat.

Damit verbunden ist ein anderes Moment, das im Zentrum dieses Safenwiler Vortrages steht: Die Nähe Gottes zu den Menschen ist für Barth nicht eine Sache der frommen Innerlichkeit und privaten Erfahrung, sondern Erlösung, Reich Gottes und wie die grossen Verheissungsworte alle lauten mögen – sie alle zielen auf die wirkliche, erhoffte und zielstrebig verfolgte Umgestaltung der irdischen Verhältnisse. Mit dem Pathos von Feuerbach und Heine ruft Barth den Arbeitern zu: «Nicht wir sollen in den Himmel, sondern der Himmel soll zu uns kommen», und er erinnert an das ihm wichtige Wort Oetingers: «das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit»¹⁴.

Barth bleibt indes bei seiner Kirchenkritik aus dem Geist der sozialistischen Religionskritik nicht stehen, sondern erörtert konkret die wirtschaftsethische Schlüsselfrage des Privateigentums an Produktionsmitteln. Barths These ist: «der Staat, die Gesamtheit muss selbst Produzent werden und darum Eigentümer der Produktionsmittel»¹⁵. Die Arbeiter sollen, so wie sie politische Mitbürger sind, auch wirtschaftsrechtliche Miteigentümer werden. Dass die politische Demokratie durch die Wirtschaftsdemokratie ergänzt werden muss, wenn die Menschen wirklich frei sein sollen, ist eine bis heute unvermindert aktuelle Forderung. Zustimmung zitiert Barth die Eigentumskritik von Joseph Dietzgen, Mitglied des Bundes der Kommunisten, und fügt hinzu: «Dieser Verächter Jesu hat Jesus *recht* verstanden. Jesu Meinung über das Eigentum lautet: Eigentum ist Sünde, denn Eigentum ist Selbstsucht. Was mein ist, ist durchaus nicht mein.»¹⁶ Der Sozialdemokrat Dietzgen ist in den Augen Barths ein wirklicher Zeuge Jesu Christi, auch wenn jener das selbst nicht weiss. Ob Barth damals vor Augen hatte, worin die Reformatoren einig waren: Was nicht Dienst ist, ist Raub?¹⁷

¹³ Ebd., 392.

¹⁴ Ebd., 396 und 398. Es wäre eine eingehendere Studie wert, inwiefern das Motiv der *leiblichen* Auferstehung als Element eines kritischen Materialismus – etwa bei Adorno oder Benjamin – sich mit diesbezüglichen Überlegungen Barths berührt.

¹⁵ Ebd., 399.

¹⁶ Ebd., 402.

¹⁷ Man kann an diesem Vortrag und an daran sich seinerzeit entzündenden Kontroversen sehr schön zeigen, wo Barths Wege sich von dem des damals vorherrschenden liberalen und konservativen Luthertums trennen. Gegen Barths These, dass das Luthertum sich «samt und sonders [...] durch eine ganz hervorragende Verständnislosigkeit gegenüber der Sozialdemokratie» auszeichne (404), hielt ihm sein Freund Wilhelm Loew vor, vom historischen Luther nichts zu verstehen. Barth konterte, er habe gegen das Lutherverständnis im Kreis um Martin Rade polemisiert, und dann kontrastiert er die zwei Antworten auf die Frage nach dem «Ziel der Religion»: «Ant-

Wie war es auf der anderen Seite möglich, dass es zwischen Barth und etlichen der Schweizer religiösen Sozialisten¹⁸ zu einem Zerwürfnis kam, und zwar im Anschluss an Barths berühmt-berüchtigten Tambacher Vortrag (1919) mit dem Titel «Der Christ in der Gesellschaft»¹⁹? In diesem unheimlich komplexen Text scheint es auf den ersten Blick um eine schroffe Absage an jede Verbindung von Christentum und Sozialismus zu gehen. Den Christus zu «säkularisieren», ihn den Bedürfnissen der Sozialdemokratie anzupassen wie einst den Vaterländern oder ihn dem Schweizertum oder dem Deutschtum zu akkomodieren, das könne allenfalls gelingen, meint Barth sarkastisch.²⁰ Solchen Bindestrich-Synthesen erteilt Barth eine harsche Abfuhr und etliche der Zuhörer im Kreis der religiösen Sozialisten empfanden das als skandalösen Hochmut und Hohn. Ich lese diesen Schlüsseltext des jungen Barth anders: Anknüpfend an seine Auslegung von Röm 12,16–13,10²¹ protestiert er mit ungeheurer Verve gegen jede religiöse Überhöhung des Sozialismus und der Politik ebenso wie gegen jede Instrumentalisierung des dreieinigen Gottes für politische und soziale Zwecke, gegen alle heillosen Vermengungen und Vermischungen des Göttlichen und des Menschlichen²². Gott ist im Himmel und der Mensch auf Erden – diesen ungeheuren

wort: *lutherisch*: die Seligkeit des individuellen Lebens. *Reformiert*: die Ehre Gottes in der Welt.» (404 m. Anm. 31).

¹⁸ Siehe dazu in diesem Band R. Barth zu L. Ragaz.

¹⁹ In: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie* Teil 1, München 1966, 3–37.

²⁰ Ebd., 6.

²¹ Unter dem Leitwort «Überlegenheit»; siehe: K. Barth, *Der Römerbrief* (Erste Fassung) 1919, hg. v. H. Schmidt, Zürich 1985, 491–524.

²² Vgl. dazu die folgenden Sätze, ebenfalls aus der ersten Fassung von Barths Römerbriefkommentar: «Ihr seid und bleibt frei in Gott, spart eure Reserven und wartet auf das Letzte. Nie und nimmer werden die Entscheidungskämpfe zwischen alter und neuer Welt in der politischen Arena ausgefochten, höchstens dass es *bei Anlass* politischer Kämpfe auch zu Entscheidungskämpfen zwischen Geist und Fleisch kommen kann [...]»

Die späteren Wandlungen in Barths politischer Ethik kann man leicht erkennen, wenn man auf die verschiedenen Bezugnahmen auf Röm 13 einerseits (vgl. KD II/2, 796–818), auf die Verschiebungen im Verständnis der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu andererseits achtet. Während im «Römerbrief» und im Tambacher Vortrag die ungeheure, unaufhebbare Distanz zwischen der Welt Gottes und der Welt der Politik betont wird und die Zukunftserwartung allein dem völlig unvermittelten Jenseits des kommenden Gottesreiches gilt, hat Barth spätestens seit Ausarbeitung seiner ersten rechtsethischen Grundgedanken auch eine sehr bestimmte politische Mitverantwortlichkeit der Christen für Staat und Gesellschaft betont (eigentlich aber schon angelegt in den erwähnten «sozialistischen Reden» der Safenwiler Zeit) und im Laufe der

qualitativen Unterschied einzuschärfen, wurde der junge Barth nicht müde. Aber er will damit nicht den Sozialismus diskreditieren, sondern klarmachen, dass die Sozialisten, wenn sie ihre Forderungen und Aufgaben ganz pragmatisch und kämpferisch verfolgen, eines religiösen Sahnehäubchens von kirchlicher Seite gerade nicht bedürfen. Gerade in der reinen Diesseitigkeit seines Kampfes, in der radikalen Opposition gegen das Bestehende, in der «schlichtesten Sachlichkeit» liegt indirekt und gleichsam *via negationis* der geistliche Auftrag des Sozialismus. Nur wenn man hier streng unterscheidet, vermag das Eine zum Anderen eine Brücke zu schlagen, dass die Funken stieben.

Zwei für Barth als Ethiker wichtige Aspekte müssen hier noch ergänzt werden. Ich erwähnte schon, dass Barth jede religiöse Verklärung des Sozialismus ablehnte, sondern für eine nüchterne «Sachlichkeit» eintrat. Ein schönes Dokument dessen ist ein im Druck mehr als hundert Seiten umfassendes Manuskript mitsamt Dokumenten über «Die Arbeiterfrage», das Barth im Winter 1913/14 erarbeitete. Dem Genus nach handelt es sich um eine empirische Enquête über die Lage der arbeitenden Klasse in der Schweiz. Und als zweites sei erwähnt, dass Barth die Solidarität der Arbeiterklasse bzw. des Proletariats ausdrücklich «als etwas Stolztes und Schönes, als die Quelle seiner Kraft und seines Fortschritts» würdigt und kritisch einem Christentum gegenüberstellt, das seine Religion vor allem im «Privatkämmerlein» pflegt.²³

Sieht man auf die Safenwiler Jahre zurück, so treffen wir einen Mann, der nie gezögert hat, sich in die grossen Streitfragen seiner Zeit engagiert und kundig einzumischen. Man hat gelegentlich die Kampfmetaphorik in Barths Schriften kritisiert oder belächelt, aber sie ist nun einmal seinen Erfahrungen und seinen Antworten sehr angemessen. Am Anfang von Barths ethischen Überlegungen steht die schlichte Tatsache, in fundamentale Konflikte der Zeit unausweichlich verwickelt und zur Stellungnahme verpflichtet zu sein.

Jahre stärker herausstellt, dass Gott mit seinem Geschöpf «zusammenwirkt» (siehe die Rezeption der Lehre vom *concursus divinus* in KD III/3, § 49.2, 102–175, bes. die Stelle 104, 40) und es auch ein aktives «Mittun» (nicht: «Mitwirken») am Kommen des Gottesreiches gibt und geben muss. Freilich: auch der «alte» Barth hielt an der frühen Grundunterscheidung fest, derzufolge das Gottesreich und sein Kommen ausschliesslich Sache Gottes selber sind. Gerade das Gebet um das Kommen des Reiches erweist, dass dieses nicht in und an menschlichem Wollen und Handeln liegt; siehe dazu die Ausführungen in den nachgelassenen Fragmenten für KD IV/4, unter dem Titel «Das christliche Leben», hg. v. H.-A. Drewes und E. Jüngel, Zürich 1976, bes. 399–470.

²³ Jesus und die soziale Bewegung (Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914), 403f.

Dem hat sich Barth niemals entzogen, sondern an seinem Teil zur Aufklärung und zur Entscheidung beizutragen versucht. Damit war sein weiterer Weg als Theologe, der immer auch Ethiker ist, vorgezeichnet.

2. KLÄRUNGEN UND SCHEIDUNGEN: WIDERSTAND

Nicht die Theoriebildung, sondern geschichtliche Aufgaben und Konflikte zwingen zu ethischer Reflexion und Stellungnahme. Diese Herausforderung hat Barth nach seinem Wechsel nach Deutschland, wo er zuerst in Göttingen, dann in Münster und schliesslich in Bonn unterrichtete, ohne Zögern angenommen. Es waren Jahre der Klärung, Entscheidung und Scheidung, und sie endeten folgerichtig mit seiner Vertreibung aus dem Lehramt und aus Deutschland durch den NS-Staat.²⁴

Der archimedische Punkt dieser Klärungen ist Barths ursprüngliche Einsicht, dass Jesus Christus *allein* der Herr der Welt und Ursprung und Haupt der Kirche ist. «Die heilige Christliche Kirche hat zum alleinigen Haupt Christus und ist aus dem Wort Gottes geboren, in welchem sie bleibt, ohne auf die Stimme eines Fremden zu hören», lautete die erste der zehn Schlussreden der Berner Disputation von 1528. Mit seinem Fanal unter dem Titel «Theologische Existenz heute!»²⁵ wollte Barth im Sommer 1933 die Kirche zu dieser allein befreienden Bindung und aus den Fesseln selbstverschuldeter Fremdhörigkeit herausrufen. Über die so genannten «Düsseldorfer Thesen»

²⁴ Siehe dazu näher M. Beintker et al. (Hg.), Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand, Zürich 2005; P. Winzeler, Widerstehende Theologie. Karl Barth 1920–1935, Stuttgart 1982.

²⁵ München 1933. Einen von ihm kommentierten Neudruck mit textkritischem Apparat hat Hinrich Stoevesandt unter dem ursprünglichen Titel herausgegeben (München 1984). Karl Löwith bemerkt in seinen Erinnerungen (Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, Stuttgart 1986) zu diesem Text, den Barth einen Monat nach Heideggers berüchtigter Freiburger Rektoratsrede geschrieben hat: «Diese Schrift war und blieb die einzige ernsthafte Äusserung eines geistigen Widerstands gegen die reissende Zeit» (36). Thomas Mann notierte in seinem Tagebuch unter dem 29.8.1933: «Las abends mit aussèrordentlicher Sympathie die Schrift von Karl Barth, «Theologische Existenz heute». Was für ein unerschrockener, braver und frommer Mann! Und wie symbolisch, wie nicht-nur-theologisch ist alles, was er sagt! Seine ironische Höflichkeit gegen die deutschen Führer ist geradezu amüsant.» (Tagebücher 1933–1934, hg. v. P. de Mendelssohn, Frankfurt/M. 1977, 163). Und am 3.9.1933 notierte er: «Der Einzige Trost im Anblick all dieses Auf dem Bauch liegens ist die Schrift des Theologen Barth.» (167)

von 1933 führt diese Spur²⁶ zur Barmer Theologischen Erklärung vom Mai 1934, die massgeblich von Barth vorbereitet und formuliert worden ist. Die ersten beiden Thesen lauten:

«Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

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

«Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben: durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.»²⁷

Die Barmer Theologische Erklärung hat in der Folge ihrer Rezeption die Bedeutung eines grundlegenden Bekenntnisses christlicher Gemeinden erlangt. In zahlreichen deutschen Landeskirchen werden die Pfarrerrinnen und Pfarrer bei ihrer Ordination neben den reformatorischen Bekenntnisschriften auch auf die Barmer Erklärung verpflichtet. Für Barth war hingegen ein Bekenntnis in erster Linie nicht ein historisches Dokument, sondern ein Zeugnis hier und jetzt, welches laut werden muss, wo die freie Bezeugung des Evangeliums in Wort *und* Tat behindert oder verboten wird.²⁸ Zu diesem Zeugnis gehört unabdingbar das Eintreten für die Opfer von Unrecht und Gewalt. Dies hatte ab 1933 nach Barths Überzeugung vor allem um der Juden willen zu geschehen. Schon Jahre zuvor hatte er sich mit grösster Entschiedenheit gegen den Antisemitismus ausgesprochen.²⁹ Seit 1933 hat er unbeirrbar seine

²⁶ Siehe dazu R. Hess, «... und hört nicht die Stimme eines Fremden.» Von Bern 1528 nach Düsseldorf 1933: Der Weg der 1. Berner These «zwischen den Zeiten», in: M. L. Frettlöh/H. P. Lichtenberger (Hg.), Gott wahr nehmen. FS Chr. Link, Neukirchen-Vluyn 2003, 3–26.

²⁷ Zur Textentstehung und Karl Barths Anteil vgl. Chr. Barth, Bekenntnis im Werden. Neue Quellen zur Entstehung der Barmer Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1979.

²⁸ Zu einigen Aspekten der Auffassung Barths von Bekennen und Bekenntnis vgl. W. Lienemann, Hören, Bekennen, Kämpfen. Hinweise auf Bekenntnis und Lehre in der Theologie Karl Barths, EvTh 40/1980, 537–558.

²⁹ Dazu E. Busch, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996, 33– 36, sowie zu Barths praktischem Engage-

Stimme gegen den braunen Ungeist erhoben. Wenn man darauf achtet, wo er nach seiner Vertreibung aus Deutschland 1935 die Vorträge gehalten bzw. an wen er sie adressiert hat, die unter dem Titel «Eine Schweizer Stimme 1938–1945»³⁰ veröffentlicht worden sind, dann sind es Orte und Personen in Ländern rund um Deutschland, wo ein kritischer Geist noch offen zum Widerstand aufrufen konnte. Diese Aufforderung verband sich mit dem konkreten Eintreten für die Opfer des Nationalsozialismus, mit der teilweise konspirativen Beteiligung an der Vorbereitung für den Ernstfall eines Übergriffs auch auf die Schweiz und mit einer scharfen Kritik an jeder Anpassungspolitik des Schweizer Bundesrates.³¹ Ich hebe nur drei herausragende Positionsbezüge Barths hervor:

In den «Gifford-Lectures», die nach dem Willen ihres Stifters die «Natürliche Theologie» zu ihrem Gegenstand haben sollten und die Barth im Frühjahr 1937 und 1938 in Aberdeen über die «Confessio Scotica» von 1560 hielt, hat er in der 19. Vorlesung über Art. 24 jenes Bekenntnisses unter der Überschrift gehandelt: «Der politische Gottesdienst». Dort kommt er natürlich auch auf das 6. Gebot (nach lutherischer Zählung: das 5.) und die Frage des Widerstandes zu sprechen, den Art. 14 angesichts von Tyrannei für geboten erklärt hatte. Barth stellt dazu fest, dass auch Christenmenschen als Bürger an der Ausübung von (rechtmässiger) Gewalt beteiligt sind, weil und soweit sie ja der politischen Ordnung gehorchen. Darum kann im äussersten Fall auch der gewaltsame Widerstand geboten sein: «Es kann und darf aber nicht aus Furcht vor der ultima ratio der gewaltsamen Resistenz die aktive Resistenz als solche ausgeschlossen werden. Und man wird dann allerdings auch die mögliche Konsequenz einer gewaltsamen Resistenz nicht zum vornherein ausschliessen dürfen.»³²

Im Sommer 1938 erhöhte Nazideutschland den Druck auf die Tschechoslowakei. Darauf schrieb Barth in einem persönlichen Brief an den befreunden Kollegen Josef Hromadka, dass mit der Freiheit des tschechischen Volkes die Freiheit ganz Europas, ja darüber hinaus, stehe oder falle. Dann heisst es wörtlich:

ment H. Kocher, Rationierte Menschlichkeit. Schweizerischer Protestantismus im Spannungsfeld von Flüchtlingsnot und öffentlicher Flüchtlingspolitik der Schweiz 1933–1948, Zürich 1996, passim.

³⁰ Zollikon-Zürich 1945.

³¹ Vgl. E. Busch, Der Theologe Karl Barth und die Politik des Schweizer Bundesrats. Eine Darstellung anhand von unveröffentlichten Akten der Schweizer Behörden, EvTh 59/1999, 172–186.

³² K. Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon 1938, 215.

«Dennoch wage ich es zu hoffen, dass die Söhne der alten Hussiten dem überweich gewordenen Europa dann zeigen werden, dass es auch heute noch Männer gibt. Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns – und, ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun, die in dem Dunstkreis der Hitler und Mussolini nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann. Merkwürdige Zeiten, lieber Herr Kollege, in denen man bei gesunden Sinnen unmöglich etwas Anderes sagen kann, als dass es um des Glaubens willen geboten ist, die Furcht vor der Gewalt und die Liebe zum Frieden entschlossen an die zweite und die Furcht vor dem Unrecht, die Liebe zur Freiheit ebenso entschlossen an die erste Stelle zu rücken!»³³

Am 30.9.1938 beugten sich England und Frankreich im «Münchener Abkommen» Hitlers Gewalt. Als Barths Brief bekannt wurde, distanzierte man sich allenthalben von seinem Verfasser, auch die Leitung der Bekennenden Kirche. Im Oktober 1938 wurde der Verkauf aller Schriften Barths in Deutschland verboten.³⁴ Auch in der Schweiz war sehr vielen dieser Positionsbezug nicht geheuer und einen erfolgreichen Einmarsch deutscher Truppen in die Schweiz hätte Barth kaum überlebt.

Aber er liess nicht locker. Im Gegenteil: Er hielt Vorträge, beteiligte sich aktiv an der Arbeit des «Schweizerischen Evangelischen Hilfswerks für die bekennende Kirche»³⁵, engagierte sich für Rettungsaktionen für Flüchtlinge besonders jüdischer Herkunft und beteiligte sich an einer konspirativen Gruppe unterschiedlichster Herkunft, die vermutlich auch Unterstützung durch General Guisan erhielt, und welche die äusserst vorsichtige, teilweise kollaborierende Politik des Schweizer Bundesrates gegenüber dem Deutschen Reich zu konterkarieren suchte. Deutschland hatte gegen öffentliche Äusserungen Barths vehement Klage geführt und der Schweizer Bundesrat verhängte nicht nur ein politisches Redeverbot über den Basler Theologen, sondern erwog sogar, ihn in Haft zu nehmen. Das konnte Barth indes wenig schrecken, und am 1. August 1941 hielt er in Gwatt bei Thun zum Nationalfeiertag die Rede mit dem Titel «Im Namen Gottes des Allmächtigen». Es

³³ K. Barth, *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich 1945, 58f.

³⁴ E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1975, 303.

³⁵ Von besonderer Bedeutung waren die «Wipkinger Tagungen», auf denen Barth u. a. seine Auffassungen von Recht und Staat präzierte. Er sorgte, der gleichzeitigen schwerwiegenden theologischen Kontroverse mit E. Brunner in der Frage der «natürlichen Theologie» zum Trotz (siehe den Beitrag von M. Zeindler zu E. Brunner in diesem Band) auch dafür, dass Brunner verantwortlich beim Hilfswerk mitarbeitete; vgl. F. Jehle, *Lieber unangenehm laut als angenehm leise. Der Theologe Karl Barth und die Politik 1906–1968*, Zürich 1999, 77. Vgl. näherhin: *Karl Barth – Emil Brunner. Briefwechsel 1916–1966*, hg. v. d. Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Leitung E. Busch), Zürich 2000, bes. 303ff.

war insgesamt ein aktuell schweizkritischer Appell an die alten Ideale der Eidgenossenschaft und ein Aufruf zu ihrer entschlossenen Verteidigung. Aufgrund ihres «Unabhängigkeits- und Neutralitätswillens» verkörpere die Schweiz in ihrer Existenz die «Idee einer durch das Recht verbundenen Gemeinschaft freier Völker von freien Menschen»³⁶. Genau diese Idee werde verraten, wenn man sich um des Überlebens willen den Zumutungen Deutschlands unterwerfe, sich den faschistischen Ideologien anpasse und die Achsenmächte materiell unterstütze.

Ich habe mich früher gewundert, warum es in der Bibliothek meines Schwiegervaters so zahlreiche Exemplare dieser Schrift von 1941 gab. Die Antwort ist einfach: Angesichts der drohenden Zensur hatte Barth dafür gesorgt, dass der Druck rechtzeitig an abgelegenen Ort³⁷ anlaufen konnte, so dass die erste Auflage von 12 000 Exemplaren über den Tisch gehen konnte und auch die zweite Auflage von 16 000 Stück grösserenteils, bevor die Zensurbehörden davon Wind bekamen. An den Bundespräsidenten und an General Guisan schickte Barth je ein persönlich gewidmetes Exemplar.

3. DAS ZENTRUM: GOTTES GNADE ALS GESCHENK DER FREIHEIT

In diesen ganzen Jahren ging die Arbeit an der in Entfaltung begriffenen «Kirchlichen Dogmatik» scheinbar unbeirrt voran. Als der Zweite Weltkrieg begann, im Herbst 1939, wandte Barth sich im Rahmen der Gotteslehre der Lehre von der Prädestination zu.³⁸ Karl Barth war immer beides: ein ganz auf die Sache der Theologie konzentrierter Lehrer und ein politischer, kritischer Zeitgenosse, der nicht gezögert hat, zu den politisch-moralischen Problemen seiner Zeit profiliert Stellung zu nehmen. Dies tat er auf einer dreifachen Basis: (1) unter der Voraussetzung eines möglichst unvoreingenommenen Hörens auf das biblische Zeugnis in seiner reichen Mannigfaltigkeit ebenso wie in seiner hier und jetzt systematisch zu erhellenden Klarheit, (2) aufgrund einer möglichst unbefangenen Beobachtung und Analyse der tatsächlichen geschichtlichen Gegebenheiten, und (3) im Versuch einer urteilsbildenden Synthese der verschiedenen Gesichtspunkte, in der Regel nach intensiver und auch kontroverser Beratung mit guten Freunden. Aber dies ist noch keine explizit methodisch reflektierte Form ethischer Urteilsbildung, geschweige denn eine Theorie der Ethik. Muss man deshalb annehmen,

³⁶ Diese Formel zitiere ich gern, wenn ich die Essenz von Kants Schrift «Zum ewigen Frieden» (1795) zusammenzufassen versuche.

³⁷ Nämlich bei dem Verlag der Evangelischen Gesellschaft St. Gallen; siehe Jehle, Lieber unangenehm laut als angenehm leise, 95.

³⁸ Vgl. Busch, Lebenslauf, 314.

Barth sei im Grunde ein okkasionalistischer Situationsethiker oder sogar eine Art emotiver Non-Kognitivist gewesen? Anders gesagt: Gibt es bei Barth so etwas wie eine diskursive «ethische Theorie»? Ich bejahe diese Frage und versuche eine Antwort in drei Schritten zu entfalten.

3.1 Der «Grund»

Der Ausgangspunkt von Barths Ethik fällt mit dem innersten Kern seiner Theologie zusammen: der Neufassung der Erwählungslehre aufgrund der Selbsterschliessung und Erkennbarkeit Gottes in Jesus Christus allein³⁹. Barth ist dezidiert *theologischer* Ethiker. Ist damit die Tür für ein Gespräch mit anderen Positionen der Ethik von vornherein zugeschlagen? Dies wäre nur dann der Fall, wenn Barth seine Prämissen versteckt und seine Grundlagen gegen Einwände immunisiert hätte. Genau dies geschieht nicht. Barth hat von seinen Anfängen bis an sein Ende niemals etwas bloss behauptet, sondern immer versucht, argumentativ auszuweisen, was er erkannt hatte und vertrat.⁴⁰ Und die Lehre von «Gottes Gnadenwahl», wie Barth mit Bedacht das anstössige und reichlich Missverständnisse provozierende Lehrstück nennt, ist für ihn ausdrücklich Zentrum und Summe der Theologie, so wie er im Leitsatz zu § 32 der KD formuliert:

«Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangeliums, weil dies das Beste ist, was je gesagt und gehört werden kann: dass Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist. Sie ist in der Erkenntnis Jesu Christi begründet, weil dieser der erwählende Gott und der erwählte Mensch in Einem ist. Sie gehört darum zur Lehre von Gott, weil Gott, indem er den Menschen wählt, nicht nur über diesen, sondern in ursprünglicher Weise über sich selbst bestimmt. Ihre Funktion besteht in der grundlegenden Bezeugung der ewigen, freien und beständigen Gnade als des Anfanges aller Wege und Werke Gottes.»⁴¹

Die Lehre von Gottes Gnadenwahl hat bei Barth eine ganz ähnliche Stellung und Funktion wie die Rechtfertigungslehre in der lutherischen Tradition. Sie

³⁹ Siehe dazu W. Sparr, «Extra internum». Die christologische Revision der Prädestinationslehre in Karl Barths Erwählungslehre: T. Rendtorff (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit*, Gütersloh 1975, 44–75.

⁴⁰ Als junger Student hat er, seinem Selbstzeugnis zufolge, zweimal Kants «Kritik der praktischen Vernunft» von vorn bis hinten gelesen; der ältere Barth hat sich ausdrücklich Kants Bestimmung dessen, was Aufklärung heisst, zu Eigen gemacht. Dazwischen kann man an sehr vielen Stellen zeigen, wie sehr er sich stets besonders mit dem Theoretiker Kant im Gespräch befunden hat.

⁴¹ II/2, § 32, 1.

ist «Evangelium *in nuce*»⁴². Sie bringt die Einheit von Gottes Allmacht und Gottes gnädiger Zuwendung zu *allen* Menschen, ja zum Kosmos zum Ausdruck. Sie betont die Alleinwirksamkeit Gottes in Rechtfertigung und Versöhnung. Sie bekennt Gott als den in Freiheit Liebenden. Sie bezeugt das ungeschuldete Geschenk der Gnade Gottes als den ursprünglichen Grund menschlicher Freiheit und die darin gründende Inanspruchnahme der Menschen. Innerhalb der Architektonik der «Kirchlichen Dogmatik» nimmt Barth damit die zentralen Bestimmungen seiner Lehre von den göttlichen Vollkommenheiten auf.⁴³ Die entscheidende Dimension und Pointe der Erwählungslehre bei Barth wie der Rechtfertigungslehre bei Luther liegt in ihrer unauflösliehen Verbindung mit dem Verständnis von Person und Werk Jesu Christi und dem trinitarischen Gottesverständnis. Barth drückt das so aus: In Jesus Christus ist Gott zugleich der erwählende Gott und der erwählte Mensch. Dass Gott sich zum *Partner* seines Geschöpfes bestimmt, dies überhaupt ist schon reine, ungeschuldete und sich selbst definitiv an den Menschen bindende Gnade.⁴⁴

Die für Barths gesamte Ethik und insbesondere seine Friedensethik wichtigste Näherbestimmung dieser «Partnerschaft» liegt wohl darin, dass Barth aus dem Gesamtzeugnis der Bibel eine geradezu intime Nähe Gottes zu Recht und Gerechtigkeit entnommen hat. Weil Gottes Gerechtigkeit den von sich aus ungerechten Menschen unverdienterweise zu Recht bringt, wird dieser Mensch dafür verantwortlich gemacht, dass er nun selbst für das Recht derer eintritt, die Unrecht leiden. Ich zitiere Anfang und Ende des entscheidenden Abschnitts: «In der Tat folgt aus dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes schnurgerade [! W. L.] eine sehr bestimmte *politische* Programmatik und Aufgabe. [...] Er [der von Gott gerechtfertigte Mensch, W. L.] kann nur den Rechtsstaat wollen und bejahen. Mit jeder andern politischen Handlung würde er die göttliche Rechtfertigung von sich stoßen.»⁴⁵ Natürlich kann und

⁴² II/2, § 32.1, 13,12.

⁴³ Das 6. Kapitel der KD handelt von der «Wirklichkeit Gottes» und überführt die traditionelle Lehre von den «Eigenschaften Gottes» in eine im Kern doxologische Darstellung von «Gottes Vollkommenheiten» (II/1, §§ 28–31), als deren pointiertester Ausdruck die Lehre von der Gnadenwahl dann in II/2 folgt.

⁴⁴ Zum Menschen als Bundespartner Gottes vgl. besonders W. Krötke, Gott und Mensch als «Partner». Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, ZThK Bh. 6, 1986, 158–175. In seiner Revision der Lehre von Gottes Allmacht hat Barth gegenüber dem spekulativen und abstrakten Gedanken einer *potestas absoluta Dei* die durch die Vollkommenheit des göttlichen Liebens bestimmte *potestas ordinata* betont; vgl. bes. KD II/1, § 31.2, 587–605.

⁴⁵ KD II/1, § 30.2, 434,46–435,36. Im Sommersemester 1939 schloss Barth KD II/1 ab, vgl. Busch, Lebenslauf, 305f. Die zitierte Stelle bildet eine Art Essenz der

muss man auf dieser Grundlage über die Näherbestimmung von formalen und materialen Rechtskriterien streiten, aber man kann, darf und soll nicht wollen, dass Recht nicht herrscht.⁴⁶

3.2 Das «Gebot»

Von dieser ursprünglichen Einsicht – dass Gott unzweideutig und unabdingbar für den Menschen da ist, und zwar für jeden Menschen bis ans Ende der Zeiten, besonders aber für den Menschen, der von sich aus gar nichts vorzuweisen hat – von hier ergibt sich nahezu alles, was Barth auch noch zu sagen hat. Hier hat die Vorordnung des Evangeliums vor dem Gesetz ihren Ursprung und Ort, hier wurzelt Barths spätere Rede von der «Menschenfreundlichkeit Gottes»⁴⁷, hier liegen auch die Ansätze zu einer vorsichtigen Bejahung einer «Wiederbringung aller» am Ende der Zeiten.⁴⁸ Von diesem Grund kann und darf sich vor allem auch die Frage danach, wie der Mensch angesichts dieser Gnade Gottes handeln kann und soll, nicht lösen. Lebenslang hat Barth darum eingeschärft, dass es in der Grundlegung und Durchführung der Ethik nicht zu einem Perspektivenwechsel, nicht zur Wahl eines anderen Ausgangspunktes kommen dürfe als bei der dogmatischen Rechenschaft der Theologie. Nach Barth – und ich sehe nicht, wie man hier begründet anders vorgehen kann – ist es nicht an dem, dass man es bei der Dogmatik mit Gott und in der Ethik mit dem Menschen zu tun habe und man so gleichsam das «Subjekt»⁴⁹ wechseln könnte. Theologische Ethik kann und darf «dem Worte Gottes nicht den Rücken kehren»⁵⁰. Das wäre, wie wenn man das Licht

kleinen, aber grundlegenden rechtsethischen Schrift Barths «Rechtfertigung und Recht», Zollikon 1938.

⁴⁶ In dieser theologischen Auszeichnung der Idee des Rechtsstaates berührt sich Barth mit Kant, welcher in der Friedensschrift «das Recht der Menschen» den «Apfel Gottes» genannt hat (vgl. Sach 2,12): I. Kant, Zum ewigen Frieden (1795), BA 27 (ed. Weischedel, Bd. 6, 207).

⁴⁷ K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, Zollikon-Zürich 1956.

⁴⁸ In II/2, § 35.4, 498–563, kommt Barth darauf ausdrücklich zu sprechen; siehe bes. 528f. Zu diesem Fragenkreis insgesamt J. C. Janowski, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, 2 Bde. Neukirchen-Vluyn 2000.

⁴⁹ «Subjekt» meint hier und auch sonst an vergleichbaren Stellen bei Barth, ganz im Sinne der hochscholastischen Theologie, dasjenige, was anderem – im ontologischen, grammatikalischen/logischen oder wissenschaftstheoretischen Sinn – (wesentlich) zu Grunde liegt, also dasjenige, was im Griechischen als *υποκειμενον* bezeichnet wird. Vgl. H. Berger/W. Gombocz, Art. Subjekt: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1999), 274.

⁵⁰ II/2, § 36.1, 597, 9. Diese metaphorische Rede spielt, wie häufig bei Barth, auf Platons Höhlengleichnis an.

der Sonne gesehen hätte und gleichwohl mit dem Schein einer Kerze vorlieb nehmen wollte.

So hat Barth entschieden die «Ethik als Aufgabe der Gotteslehre» bestimmt und in der Architektonik von KD II/2 auf die Lehre von Gottes Gnadenwahl, unmittelbar im Anschluss die Frage nach der «Bestimmung des Verworfenen»⁵¹, die Ausführungen über «Gottes Gebot» folgen lassen. Was soll damit erreicht werden? Ganz sicher geht es nicht darum, aus der Bibel unbedingt verpflichtende Normen im Sinne strengster Gebote abzuleiten. Noch weniger geht es darum, moralische Überzeugungen, die Menschen in den Kirchen hegen mögen, zum verbindlichen Regelkanon für alle zu machen und womöglich mithilfe staatlicher Sanktionsgewalt auch gegen Widerstreben durchzusetzen. Alle diese Auffassungen von Barths Ethik begegnen immer wieder. Sie sind absurd. Worum es Barth geht, ist etwas gänzlich anderes, nämlich die praktisch-konkrete Beantwortung der Frage, inwiefern das Zeugnis von der Gnade und Gerechtigkeit Gottes für Menschen eine *«heil-same Bindung und Verpflichtung»* ist.⁵² Es geht um die praktischen Implikationen des Christuszeugnisses. Man nehme zwei Beispiele: Wenn Christen glauben und bezeugen, dass Gott alle Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat – was folgt daraus für die Würde und die Freiheit von Behinderten, Migrantinnen, Ungeborenen, Todkranken, Folteropfern und Gewaltflüchtlingen? Wenn die Gnade Gottes allen gilt, am meisten und zuerst aber denen, die mit leeren Händen dastehen – was folgt daraus für die Organisation des Justiz- und Gefängniswesens in einem Rechtsstaat? Ich wähle diese Beispiele, weil man daran am besten deutlich machen kann, was bei Barth «Gebot» heisst. Gebot ist die heilsame, praktische, unmittelbare Folge des Zeugnisses von Christus.⁵³ Es ist das menschliche Antwortzeugnis auf die zur Nachfolge einladende Bitte Jesu Christi hin.⁵⁴ Wo diese praktische Folge fehlt oder verweigert wird, ist auch das so genannte Zeugnis der Christen nicht mehr als ein blosses Wort.

Über die Frage nach allgemein-menschlichen Erfahrungen und ihre Bedeutung für die Ethik ist viel gestritten und polemisiert worden. So hat Wolfgang Trillhaas in seiner «Ethik» prononciert gegen Barth gesagt: In aller

⁵¹ Diese kompositorische Entscheidung verdiente eine eigene Würdigung, für die hier nicht der Ort ist.

⁵² Leitsatz § 36, II/2, 564.

⁵³ Vgl. dazu auch W. Lienemann, Das Gebot Gottes als «Ereignis». Bibelgebrauch und freie Verantwortlichkeit in der Ethik Karl Barths, ZDTh 15/1999, 155–177.

⁵⁴ Dem «Ruf in die Nachfolge» hat Barth – ausdrücklich im Anschluss an D. Bonhoeffer – einen eigenen Abschnitt in KD IV/2, § 66.3, 603–626, gewidmet; vgl. auch KD IV/3, § 71.3, 615–636 (unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Luthers Freiheitsschrift von 1520).

Ethik ist das Humanum das Erste und das Christianum das Zweite.⁵⁵ Andere fordern in derselben Absicht, die Ethik dürfe, im Unterschied zur Dogmatik, nur allgemein als vernünftig ausweisbare Gesichtspunkte, Begriffe und Prinzipien zu Grunde legen. Ich halte das alles für irreführende Scheingefechte. Karl Barth ist nie der Meinung gewesen, theologische Ethik habe sich gegenüber allgemeinen menschlichen Erfahrungen abzuschotten oder philosophischen Prinzipien und Argumenten in der Ethik zu verweigern. Im Gegenteil!⁵⁶ Nichts ist leichter, als zu zeigen, dass und wie sehr Barth stets dem Kantischen Verständnis von Aufklärung verpflichtet war, auch und besonders im Felde der politischen Ethik. Anlässlich seiner Ungarnreise im Frühjahr 1948 berief er sich ausdrücklich auf Kant und zitierte dessen kleine, aber revolutionäre Schrift «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (1783). Barth betont: «Es wäre nicht gut, wenn die Jugend von heute für den Geist, der aus diesen Sätzen redet, kein Organ mehr hätte. Es wäre vielmehr gut, wenn die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, nachdem die erste uns unerwarteterweise so viel finsternen Wahnsinn gebracht hat, im besten Sinn verstanden, eine Zeit solcher «Aufklärung» würde.»⁵⁷ So viel zum Kapitel der angeblichen Barth'schen Orthodoxie und Illiberalität.

⁵⁵ W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin ²1965, 13–17.

⁵⁶ Vgl. II/2, 585, 7: «Gerade sie [sc. die theologische Ethik, W. L.] würde sich von der Verpflichtung, allgemein gültig zu reden, auf keinen Fall dispensieren. Sie hätte die berechtigten Probleme, Anliegen, Motive und Aufstellungen aller [sic!] sonstigen Ethik als solche und also nach deren Prüfung im Lichte ihres eigenen überlegenen Prinzips *aufzunehmen*. Sie hätte insofern auf alle andere Ethik zu *hören*, als sie von dieser auf der ganzen Linie den *Stoff* ihrer eigenen Überlegungen entgegenzunehmen hätte. Sie würde sich insofern der sonstigen Ethik gegenüber durchaus nicht negativ, sondern komprehensiv zu verhalten haben. Aber eben weil komprehensiv, darum auch grundsätzlich kritisch und gerade nicht schiedlich-friedlich! Sie würde in dem Maß mit aller sonst vorgebrachten Ethik übereinstimmen, als es in dieser sichtbar wird, daß ausgesprochen oder unausgesprochen auch sie letztlich weiß um ihren Ursprung und Grund in Gottes Gebot, als sie auf die Geltendmachung von irgendwelchen von diesem Prinzip verschiedenen höchsten Instanzen verzichtet, als auch sie faktisch Zeuge ist für die Existenz und Geltung dieses Prinzips.» Man beachte bei diesem theologischen Positionsbezug im Streit der Fakultäten vor allem zwei Bestimmungen: (1) «Sonstige» Ethik wird nur dann, dann aber entschieden abgelehnt, wenn sie ein von Menschen ersonnenes *höchstes* Prinzip zu Grunde legt, also nicht grundsätzlich kritikoffen ist. (2) «Prinzip» sollte man bei Barth – ganz anders als bei Kant – im Sinne von Ursprung und (ursprünglichem) Anfang verstehen; d. h. Barth verlangt von philosophischer wie von theologischer Ethik, sich offen zu halten für das Hören auf das Wort des lebendigen Gottes, über das Theologen so wenig verfügen können wie alle anderen Menschen.

⁵⁷ K. Barth, *Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948, Zollikon 1948*, 12f.

3.3 Die Verantwortung

Das Schlüsselwort für alles, was aus dem Zuspruch der befreienden Gnade Gottes folgt, lautet bei Barth «Verantwortlichkeit»⁵⁸. Er sagt:

«Die Güte des menschlichen Handelns besteht in der Güte, in der Gott am Menschen handelt. Gott handelt aber am Menschen durch sein Wort. Sein Wort ist der Inbegriff und die Fülle alles Guten, weil Gott selbst gut ist. Der Mensch handelt also gut, sofern er Gottes Wort hört und als *Hörer* dieses Wortes handelt. In diesem Handeln als Hörer ist er gehorsam. Warum ist Gehorsam gut? Darum, weil er aus dem Hören kommt, weil er das Handeln eines Hörers, nämlich des Hörers des Wortes Gottes ist. Er ist gut, weil das göttliche Reden, weil Gott selbst gut ist.

Man kann auch so sagen: der Mensch handelt gut, sofern er handelt als der, der von Gott zur *Verantwortung* gezogen ist. In und aus der Verantwortlichkeit gegen Gott handeln, heisst gebunden handeln. Frei ist unser Handeln ja nur insofern, als es unsere eigene, die von uns selbst gegebene Antwort ist auf das, was uns von Gott gesagt ist. Als Antwort ist es gebunden. In dieser Bindung geschieht es als gutes Handeln. Also besteht sein Gutes auf alle Fälle in seiner Verantwortlichkeit. Verantwortliches Handeln ist gut, weil das göttliche Reden, weil Gott selbst gut ist.»⁵⁹

Das ist auf Anhieb wohl nicht leicht zu verstehen. Ich versuche mir einstweilen vergeblich auszumalen, wie ich G. E. Moore diese Zeilen erklären würde. Offenkundig schlägt hier platonisches Erbe durch, insofern im strengen Sinne allein Gott «gut» genannt zu werden verdient.⁶⁰ Die bei Barth m. E. entscheidende Pointe liegt indes in der freien, responsorischen Qualität der Verantwortung. Der zugesprochenen Güte – der befreienden Liebe Gottes von allen irdischen Bindungen – entspricht eben kein Buchstaben- und Gesetzesgehorsam, sondern ein freies Tun (und Lassen), das auf nichts anderes hört als Gottes Wort. Gottes Wort ist missdeutbar. Es kann missbraucht werden. Es kann pervertiert werden. Aber Barth war überzeugt – und dies ist ein wirkliches Axiom –: Gottes Wort setzt sich immer wieder durch, besonders gegenüber den Wünschen und Domestizierungsversuchen der Menschen.

Eine formale Konsequenz dieser Überzeugung vom responsorischen Charakter menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit, zu dem unabdingbar

⁵⁸ Es wird im Registerband der KD völlig unzureichend erfasst!

⁵⁹ II/2, § 36.2, 607, 13.

⁶⁰ Zum Zusammenhang (der Idee) des Guten mit dem Gott (Apollon) vgl. bes. das Sonnengleichnis in der *Politeia* (504a–509b). Aus den Interpretationen zur Stelle hebe ich hervor: R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, St. Augustin ²1989, 57–79; H. J. Krämer, *Die Idee des Guten*. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e): O. Höffe (Hg.), *Platon, Politeia*, Berlin 1997, 179–203; Chr. Schefer, *Platons unsagbare Erfahrung*, Basel 2001, 120–136.

auch der soziale Aspekt dialogischer Kommunikation und Urteilsfindung gehört, besteht bei Barth darin, dass er versucht hat, diese Einheit von Dogmatik und Ethik auch in der gesamten Architektonik der KD zum Ausdruck zu bringen. Seither hat er darin, jedenfalls im darstellenden Umgang mit den inzwischen auch immer weiter gewachsenen und komplizierten Stoffmassen der angewandten Ethik, keine Nachfolger gefunden. Ich bin überzeugt, dass der grundsätzliche Verzicht auf die inhaltliche Verbindung von Dogmatik und Ethik nur zum Schaden der gesamten theologischen Aufgaben gereichen würde.

4. FOLGEN CHRISTLICHER FREIHEIT

Alles weitere über Barth als Ethiker sind analytische Konsequenzen, die sich ziemlich schlüssig aus dem Gesagten ergeben. Ich fasse mich darum hinsichtlich der ethischen Konkretionen bei Barth kurz. Die Felder der angewandten Ethik wollte Barth jeweils im letzten Abschnitt jedes der grossen Hauptteile der Dogmatik behandeln. Er hat dies lediglich im Rahmen der Schöpfungslehre (KD III/4) ausgeführt; die ethischen Reflexionen der Versöhnungslehre hingegen sind (umfangreiche) Fragmente geblieben⁶¹. Das programmatische Schlüsselwort in allen Paragraphen von KD III/4, welche die «Ethik als Aufgabe der Lehre von der Schöpfung» explizieren, lautet nun aber nicht «Ordnung», sondern «Freiheit». Angesichts des Missbrauchs der Lehre von den «Schöpfungsordnungen» im deutschen, konservativen Luthertum, ebenso aus einer gewissen Distanz gegenüber Bonhoeffers Rede von den «Mandaten» – wo Barth «einen kleinen Geschmack von norddeutschem Patriarchalismus» spürte⁶² –, betont er entschieden und folgenreich die Freiheit der Menschen – die Freiheit vor Gott, in der Gemeinschaft, die Freiheit zum Leben und auch die Freiheit in der Beschränkung.⁶³ Nicht um eine vorgegebene, Gehorsam fordernde innerweltliche Ordnung kann es in einer solchen Ethik gehen, weil diese keine andere unbedingt verbindliche Vorgabe als die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus kennt.

Wer die Abschnitte von KD III/4 zu konkreten ethischen Problemen studiert, wird durchweg auf eine ähnliche Formalstruktur treffen. Barth klopft zuerst das Schriftzeugnis ab, erörtert dann eine Reihe empirischer Fragen unter Heranziehung einschlägiger Fachliteratur und spitzt schliesslich seine Überlegungen auf konfliktorientierte Fragen zu. Dabei ist wichtig, dass das

⁶¹ K. Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961*, hg. v. H.-A. Drewes und E. Jüngel, Zürich 1976.

⁶² KD III/4, § 52.1, 23,2.

⁶³ So die Abfolge der §§ 53-56 in KD III/4.

Hören «auf die Schrift» in der Weise erfolgt, dass nicht einfach Bibelstellen aneinander gereiht oder historisch-kritisch re- oder dekonstruiert werden, sondern dass das Hören immer auf dasjenige zielt, was als «evangelisch» in dem Sinne gelten kann, dass es den Hörenden den hier und jetzt vernehmbaren Gnadenwillen Gottes vermittelt. Beispiel: Im Abschnitt über den Schwangerschaftsabbruch⁶⁴ stellt Barth nicht die Norm des Tötungsverbotes ins Zentrum, sondern das positive *Gebot*, Leben zu ermöglichen und zu erhalten. Es geht nicht um ein «Du sollst!», sondern um ein «Du darfst», in diesem Falle darum, Leben anzunehmen, zu fördern, zu schützen und zu erhalten. Wenn dies aber nicht möglich ist, dann plädiert Barth für ein gewissenhaftes Abwägen und Wagen und im Konfliktfall auch dafür, eine Schwangerschaft abzuberechnen. Bemerkenswert ist hier vor allem: Da ist überhaupt nicht von Schuld oder Schuldverstrickung die Rede, sondern wenn jemand sich selbst gründlich geprüft hat – eben im Licht des gnädigen und nicht des anklagenden Willens Gottes –, dann muss und darf gewagt werden aus freier und unvertretbarer Eigenverantwortlichkeit.

Das Beispiel der Barth'schen Friedensethik ist wohl am besten geeignet, diese Struktur einer in Gottes Wort ermöglichten und gebundenen Verantwortlichkeit näher zu illustrieren, denn die Fragen der politischen Ethik und hier vor allem die von Rechtsstaatlichkeit und Friedensordnung standen immer im Zentrum der Aufmerksamkeit des Zeitgenossen und Ethikers Barth. Der Bogen ist weit gespannt; ich rufe nur die wichtigsten Stationen in Erinnerung: Das Eintreten des jungen Safenwiler Pfarrers für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit, die Argumentation für den freiheitlichen Rechtsstaat und ein entsprechendes Staatskirchenrecht in den Ethik-Vorlesungen in Münster und Bonn⁶⁵, der Widerstand gegen die nationalsozialistische Unrechtsherrschaft und das damit einhergehende Engagement für die Bekennende Kirche, die Weigerung, sich in die ideologischen Lager und Fronten des «Kalten Krieges» einzureihen, die Beteiligung am Kampf gegen westdeutsche Wiederbewaffnung und gegen die Atomrüstung in West und Ost, schliesslich die positive Würdigung der pazifistischen Position, ohne einem prinzipiellen Pazifismus anzuhängen.⁶⁶ Der kurze Abschnitt zu Frieden und

⁶⁴ Er findet sich in KD III/4, § 55, mit der programmatischen Überschrift «Freiheit zum Leben», im Unterabschnitt über den «Schutz des Lebens» (§ 55.2), 473–482.

⁶⁵ Hier verdienen die Änderungen in den entsprechenden Abschnitten der Ethik-Vorlesung vom Winter 1930/31 in Bonn gegenüber der Fassung vom Winter 1928/29 in Münster Aufmerksamkeit, die zeigen, wie Barth sich zunehmend gegenüber autoritären Staatsauffassungen kritisch äussert; siehe Ethik II, hg. v. D. Braun, Zürich 1978, 331–342 und 457–467.

⁶⁶ K. Barth hat sich in diesen Fragen intensiv mit den Auffassungen der Historischen Friedenskirchen auseinander gesetzt, wie sie ihm besonders in Gestalt

Krieg in der Ethik der Schöpfungslehre⁶⁷, vorgetragen in der ersten heissen Phase des so genannten «Kalten Krieges» (1950/51) – während des Korea-Krieges – zieht eine Art Bilanz von Barths friedensethischen Überzeugungen. Hier verabschiedet er sich von jeder traditionellen Rechtfertigung militärischer Gewalt und stellt heraus, dass die Kirche Christi in dieser Frage zuerst und grundsätzlich eine «hinausschiebende Bewegung zu machen» habe (522,31). Es ist kein Zufall, dass Barth zu Beginn an I. Kant und B. v. Suttner erinnert, und mit Kants Schrift «Zum ewigen Frieden» (1795) teilt er die Überzeugung, dass es nicht (mehr) zur normalen Aufgabe eines Staates gehören kann, Kriege zu führen und vorzubereiten (524,38), sondern alles darauf ankommt, die unerlässlichen politischen Bedingungen eines internationalen Rechtsfriedens zu schaffen, weil nur noch «der Friede der Ernstfall ist: der Fall nämlich, in welchem – nun wirklich «zum vornherein» – alle Zeit, alle Kraft, alles Vermögen dafür einzusetzen sind, daß die Menschen leben, und zwar recht leben können, um dann zur Flucht in den Krieg keinen Anlaß zu haben, d. h. um dann nicht vom Kriege erwarten zu müssen, was ihnen der Friede verweigert hat.» (525,36) Es kann nicht mehr gelten *si vis pacem para bellum*, sondern es muss «vernünftigerweise» heissen: *si non vis bellum, para pacem* (517,34).

Wie geht das zusammen mit Barths Hromadka-Brief von 1938 und dem aktiven Abwehrkampf gegen das nationalsozialistische Deutschland? Es gibt ein Foto, auf dem man Barth in Uniform auf Posten an der Rheingrenze in Basel sieht, und er spricht in dem hier zitierten Abschnitt in KD III/4 von der äussersten Möglichkeit, dass es sogar einen «gerechten Krieg» geben könne (529,1). Ist dieser Widerspruch auflösbar? Ich denke nur so: Barth ist, mit Kant, überzeugt, dass es schlechterdings kein *Recht* zum Kriege (*ius ad bellum*) mehr geben kann und dass es deshalb allein folgerichtig ist, mit politischen und völkerrechtlichen Mitteln die Institution des Krieges in einer beharrlichen Anstrengung zu überwinden. Doch gleichzeitig kann er vor der Möglichkeit die Augen nicht verschliessen, dass es um des Gottesverhältnisses willen geboten sein kann, das «Eigenleben» des Staates zu schützen – dass also im «Fall des äussersten Notstandes» eine Verteidigungsnötwendigkeit gegen einen extremen Tyrannen besteht (529,19). Die Aporien, die sich hier auftun, sind den Problemen des Widerstandsrechtes bei Kant vergleichbar, und beiden ist gemeinsam, dass sie sich weigern, für den äussersten Notfall im Voraus rechtliche Rechtfertigungen bereitzustellen.

des Mennoniten J. H. Yoder eindrücklich waren, der 1957 in Basel promoviert wurde. Vgl. dessen Buch: Karl Barth and the Problem of War, New York 1970. Die Beziehungen Barth – Yoder wären eine eingehende Analyse wert.

⁶⁷ KD III/4, § 55.2, 515–538. Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Abschnitt.

Sozialer Träger dieser Friedensethik soll Barth zufolge (auch, aber nicht exklusiv) die christliche Gemeinde sein. In die Auseinandersetzungen um Wiederbewaffnung und Atomrüstung in den 1950er Jahren in Deutschland hat Barth wiederholt eingegriffen. Besonders in seinen zehn Thesen zur Frage der Atombewaffnung, die nicht unter seinem Namen erschienen⁶⁸, stellte er klar, dass Atomwaffen selbst im äussersten Notfall nicht als Mittel der Rechtswahrung in Betracht kämen, sondern man nur im Voraus und grundsätzlich dazu Nein sagen könne und müsse. Die Frage war, ob es notwendig sei, in dieser Situation einen *status confessionis* analog zur Barmer Theologischen Erklärung zu vertreten. Der westdeutsche Protestantismus geriet hierüber an den Rand einer Kirchenspaltung.

5. ETHIK IM STREIT

Mit besonderer Schärfe hat Barth sich zeitlebens einerseits gegen jede politische Instrumentalisierung des Evangeliums gewehrt, andererseits die politische Verantwortlichkeit der christlichen Gemeinde als solcher wie jedes Christenmenschen angemahnt und eingefordert. Das hat immer wieder die Zeitgenossen verwirrt, zumal es bisweilen manchen so erscheinen mochte, als ob Barth auf dem einen politischen Auge blind sei und diese Blindheit obendrein mit forcierten dogmatistischen Behauptungen kaschiert habe. Zutreffend ist die Beobachtung, dass Barth schroff und auch bisweilen verletzend Position beziehen konnte, aber man muss auch sehen, dass er sehr genau und scharf zwischen dem unterschied, was er als theologischer Lehrer nach gründlichem Nachdenken vertreten zu müssen überzeugt war, und dem, wofür oder wogegen er sich in seiner politischen Tagesschriftstellerei aussprach. Beides hat er mit höchster Sorgfalt persönlich und literarisch zu unterscheiden versucht. In den ethischen Konkretionen der «Kirchlichen Dogmatik» führt er die Leser nach Möglichkeit genau bis an den Punkt, wo die eigene Entscheidung unabweisbar wird, aber niemand mehr für jemand anderen einstehen kann. Hier hütet sich Barth, in die Freiheit eines Menschen vormundend einzugreifen. Diese feine, aber für die Wahrung der Freiheit so unendlich wichtige Grenze hat Barth stets äusserst sorgfältig geachtet.

Wie steht es dann mit den Folgerungen, die Barth im konkreten Fall für geboten hielt? Diese legte er mit differenzierter, durchaus bestreitbarer Be-

⁶⁸ Sie sind wieder abgedruckt bei B. Klappert/U. Weidner (Hg.), Schritte zum Frieden, Neukirchen-Vluyn 1983, 99. These X lautet: «Ein gegenteiliger Standpunkt oder Neutralität dieser Frage gegenüber [sc. der atomaren Bewaffnung, W. L.] ist *christlich nicht vertretbar*. Beides bedeutet die Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens und den Bruch mit der einen, heiligen, allgemeinen Kirche.»

gründung in seinen kleineren Arbeiten dar – in Aufsätzen, Thesenreihen, Broschüren, später besonders auch in Offenen Briefen und Gesprächen. Man sieht daran, dass und wie er auf die ganz praktischen Folgen bestimmter Einsichten drängte, indem er nämlich darlegte, was sich ihm selbst als unabweisbar aufdrängte, und er forderte seine Adressaten dergestalt dazu auf, ihm entweder zu folgen oder ihm mit Gründen zu widersprechen. Ich habe verschiedentlich Leute kennen gelernt, die sich durch diese Herausforderung Barths gleichwohl bedrängt gefühlt haben. Andere haben entschiedenen Widerspruch angemeldet und ein Beispiel dafür ist der so genannte Feldmann-Streit hier in Bern⁶⁹. Es ging u. a. um Barths Verhältnis zum Kommunismus, und in gewisser Weise holten ihn die sozialistischen Reden der Safenwiler Zeit wieder ein.

Ich gehe jetzt nicht in die Details, sondern stelle den Kern der Kontroverse heraus. Barth hatte im Berner Münster 1949 erklärt, es gehe nicht an, wenn man «einen Mann von dem Format von Joseph Stalin» mit Scharlatanen wie Hitler, Göring usw. vergleiche. Der Sturm war beträchtlich! Es wurden scharfe Offene Briefe veröffentlicht. Man kann Barths Position wohl am besten so charakterisieren, wie er selbst es einem deutschen Theologen, Wolf-Dieter Zimmermann vom Unterwegs-Kreis, schrieb: «Wer den Kommunismus nicht will – und wir wollen ihn alle nicht – der trete gerade nicht gegen ihn in die Schranken, sondern für einen ernsthaften Sozialismus.»⁷⁰ Barths Stellung im «Kalten Krieg» war klar: Für ihn hatte die Kirche Jesu Christi im Ost-West-Konflikt nicht Partei zu ergreifen, sondern sie musste auf beiden Seiten ihre, einzig dem Evangelium verpflichtete, Auffassung praktisch zur Geltung bringen. Das hiess konkret: die «Kirche zwischen Ost und West» hatte auf beiden Seiten nicht mit den Wölfen zu heulen, fehlende Legitimation zu beschaffen und Waffen zu segnen, sondern auf der einen Seite – im Westen – für sozialen Ausgleich und Wirtschaftsdemokratie einzutreten, und auf der anderen Seite die Fahne der Bürgerfreiheit, der Menschenrechte und der Freiheit des Evangeliums und der Aufklärung hoch zu halten. Für mich ist beeindruckend, wie Barth sich von keiner Seite im damaligen «kalten» Weltbürgerkrieg hat vereinnahmen lassen, wenngleich ich zugebe, dass man jede seiner Äusserungen sehr genau in ihrem jeweiligen Kontext prüfen muss. In allem jedoch liess Barth es sich niemals nehmen, seine eigene Auffassung frei zu artikulieren, und dies war keine Meinung *ad hoc*, sondern er hat sich in der Regel zuerst umfangreiche Dossiers angelegt, bevor er öffentlich das Wort ergriffen hat. Dies zu tun hielt er für seine elementare Pflicht als Staats- und Weltbürger.

⁶⁹ Vgl. dazu die Dokumente in: K. Barth, Offene Briefe 1945–1968, hg. v. D. Koch, Zürich 1984, 214–273.

⁷⁰ Barth, Offene Briefe 1945–1968, 210.

In fünf Schritten habe ich zu skizzieren versucht, was für den theologischen Ethiker Barth Zeugnis von Jesus Christus heisst. Immer geht es darum, in der Ethik nicht Blickrichtung und Thema zu wechseln und also vom Menschen «an sich» zu sprechen anstatt vom Menschen, den Gott anruft, damit dieser ihn wiederum anrufen kann – in Gebet und sachlicher Arbeit. Grundsätzlich gilt von der theologischen Ethik: «Sie kann dem Worte Gottes nicht den Rücken kehren, um zur Abwechslung zu sehen, was aus dem das Wort Gottes vernehmenden Menschen geworden sein oder noch werden möchte. Theologie ist auch als Ethik Erkenntnis und Darstellung des Wortes und Werkes Gottes ganz allein.»⁷¹ Der Weg des Ethikers Barth kann so beschrieben werden, dass er die aktuellen ethischen Probleme in handgreiflichen Konflikten entdeckt, nach und nach zu Klärungen durchdringt, bis er dessen inne wird, dass es die Gegenwart des gnädigen Gottes ist, welche die Menschen ergreift und dazu einlädt, selbst zu Zeugen dieser befreienden Gnade zu werden. Es ist ein Weg aus den Wirrnissen menschlicher Kämpfe zu einer heilbringenden Einsicht, ein Aufstieg wie in Platons Höhlengleichnis. Wer das Licht gesehen hat, kann dann nicht mehr an die Schattenwelt der Politik glauben, aber er vermag in die Dämmerung und Dunkelheit der Höhle zurückzugehen, um der «Forderung des Tages» gerecht zu werden.

6. ANHANG

6.1 Texte Karl Barths zur Ethik (ausserhalb der KD)

- Grundfragen der christlichen Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus (1922): K. Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. v. H. Finze, Zürich 1990, 39–57.
- Das Problem der Ethik in der Gegenwart (1922): Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, 98–143.
- Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg. v. D. Braun, Zürich 1973.
- Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31, hg. v. D. Braun, Zürich 1978.
- Rechtfertigung und Recht, Zollikon-Zürich 1938.
- Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zollikon-Zürich 1946.
(«Rechtfertigung und Recht» und «Christengemeinde und Bürgergemeinde»): Zahlreiche Neuauflagen in einem Heft).
- Christliche Ethik, Frankfurt/M. 1946.
- Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens, München 1952.

⁷¹ II/2, § 36.1, 597, 9.

- Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik, Zollikon-Zürich 1953.

6.2 Literatur zur Theologie, Ethik und Biographie Karl Barths

Statt einzelne Titel zu nennen, sei verwiesen auf die umfassende Sammelrezension:

- E. Busch, Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung, ThR 60/1995, 273–299 und 430–470.
- E. Busch, Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Darmstadt ²2001.

Weitere Literatur und aktuelle Beiträge: Zeitschrift für Dialektische Theologie (ZDTh).

6.3 Bibliographien

- Bibliographie Karl Barth. Im Auftrag der Karl-Barth-Stiftung und in Zusammenarbeit mit der Aargauischen Kantonsbibliothek und dem Karl Barth-Archiv erarbeitet von Hans Markus Wildi, Bd. 1: Veröffentlichungen von Karl Barth, hg. v. Hans-Anton Drewes, Zürich 1984.
- Bibliographie Karl Barth. Bd. 2: Veröffentlichungen über Karl Barth, ebd. hg. v. Jakob Matthias Osthoff, Zürich 1992.

Eine Online Bibliography of Karl Barth bauen das Center for Barth Research (Princeton Theological Seminary) und die Theologische Universität Kampen/NL gemeinsam auf; freier Zugang über: www.barthresearch.org.

6.4 Nachlass

Der Nachlass Karl Barths befindet sich grösstenteils im Karl-Barth-Archiv, Bruderholzallee 26, CH-4059 Basel (www.unibas.ch/karlbarth). Das Karl-Barth-Archiv hat das Foto auf S. 33 zur Verfügung gestellt.

Weitere Zentren der Barth-Forschung:

Center for Barth Research, Princeton Theological Seminary

Karl Barth Forschungsstelle der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen

Theologische Universität Kampen.