Matthias Grebe (Hrsg.)

Polyphonie der Theologie

Verantwortung und Widerstand in Kirche und Politik

Kohlhammer

Kohlhammer

Matthias Grebe (Hrsg.)

Polyphonie der Theologie

Verantwortung und Widerstand in Kirche und Politik

Verlag W. Kohlhammer

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Festschrift für
Andreas Pangritz zum 65. Geburtstag

1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten
© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:
ISBN 978-3-17-035890-4

E-Book-Format:
pdf: ISBN 978-3-17-035891-1

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Prof. Dr. Andreas Pangritz

Geboren am 19. Januar 1954 in Reudern (bei Nürtingen), Abitur am Theodor-Heuss-Gymnasium in Nördlingen (Bayern) 1973, Begin eines Musikstudiums in Lübeck noch während der Schulzeit, das jedoch nach dem Abitur nicht fortgesetzt wurde.

Zuerst Lehramtsstudium mit den Fächern Politikwissenschaft (Sozialkunde), Geschichte und Evangelische Theologie (Religionslehre) in Tübingen 1974–76; 1976 Wechsel an die FU Berlin und Fortsetzung des Lehramtsstudiums mit den Fächern Evangelische Theologie und Politikwissenschaft; paralleles Studium der Musikwissenschaft an der TU und an der FU; 1979 Rückkehr nach Tübingen, um das Theologiestudium (nunmehr als „Volltheologe“) fortzusetzen; gleichzeitiger M.A.-Studiengang (Magister artium) mit den Fächern Evangelische Theologie, Musikwissenschaft und Mittelalterliche Geschichte; Juni 1981 Abschluss des Theologiestudiums mit dem Ersten Theologischen Examen (Kirchliches Examen, Württemberg]; 1981–82 Aufenthalt für 2 Semester als Doktoralstudent im Fach Theologie an der Universiteit van Amsterdam.

1982–84 Promotionsstudium an der FU – *Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin – eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie* (Doktor der Philosophie 1987); 1984–89 wissenschaftlicher Mitarbeiter für Systematische und Biblische Theologie am Institut für Evangelische Theologie an der FU; 1989–1995 wissenschaftlicher Assistent für Systematische Theologie und Theologiegeschichte am Institut für Evangelische Theologie an der FU.

1992 Habilitation in Systematischer Theologie – *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer „impliziten Theologie“ bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno*; 1995 Gastdozent für Theologische Enzyklopädie an der Faculteit der Godgeleerdheid (Delenus Instituut) der Universiteit van Amsterdam; 1995–6 Vertretungsprofessur an der FU Berlin; 1996–9 Beteiligung an der Ausbildung von Lehrern für das neue Schulfach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde (LER) im Land Brandenburg (Universität Potsdam) und an der Ausbildung von Religionslehrern und Gemeindepädagogen an der Evangelischen Fachhochschule Berlin.

Seit 2003 Mitglied im Studienkreis „Kirche und Israel“ im Rheinland und in Westfalen; seit 2005 im Ausschuss „Christen und Juden“ der Evangelischen Kirche im Rheinland; seit 2006 in der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland.

1999–2006 Professor für Systematische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der RWTH Aachen; 2004–2019 Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; seit 2007 einer der beiden Direktoren des Ökumenischen Instituts.

Inhaltsverzeichnis

Matthias Grebe
Vorwort 11

I. Karl Barth

Dick Boer
Der Ort der „Sexualität“ in der Kirchlichen Dogmatik: Eine Relektüre und Weiterführen der Barthschen Lehre von Mann und Frau im Lichte der Psychoanalyse 15

Paul S. Chung
Karl Barth: Postcolonial Theology and World Christianity 31

Matthias Gockel
Post-säkulare Transzendenz: Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth als kritisch-dialektische Theologen 51

Bertold Klappert
Die Aktualität der Theologie Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers 71

Georg Pfleiderer
„Der ganze Mensch.“ Theologische Lebensdeutung und Biographieforschung am Beispiel von Karl Barths ersten Predigten 83

Michael Weinrich
Gott, der ganz Andere: Karl Barth revisited 101

II. Dietrich Bonhoeffer

Ralf Heinrich Arning
Theologia in seipsam incurva? 117

Victoria J. Barnett
Dietrich Bonhoeffer’s “Jewish Question”: New Approaches to Old Complexities 135

Cornelius Bormann
„Vornehmheit und Tüchtigkeit“ – Dietrich Bonhoeffers Lehrer am Grunewald-Gymnasium 149

Peter Frick
The Art of Tolerance: Insights from Bonhoeffer and Levinas 161

Matthias Grebe
Suffering, Sin-bearing, and Stellvertretung: Revisiting the Theology of Dietrich Bonhoeffer 175

John W. de Gruchy
The Search for Transcendence in an Age of Barbarism: Bonhoeffer, Beethoven, Mann's Dr Faustus and the spiritual crisis of the present time . . 195

James Patrick Kelley
A Modest Proposal in Bonhoeffer Studies: Take Seriously His Explicit Claim That His Whole Theology Expressed a Consistent Set of Views Produced by "Turning From Phraseology to Actuality" 209

Michael B. Lukens
Bonhoeffer and the 1932 Controversy with the Deutsche Christen 227

Ralf K. Wüstenberg
„Nur der Glaubende ist gehorsam; und nur der Gehorsame glaubt" – Dietrich Bonhoeffer im Gespräch mit dem Islam 247

Philip G. Ziegler
"Tempted for our sake" – Bonhoeffer on Christ's Temptation 259

Jens Zimmermann
Dietrich Bonhoeffer's Christian Personalism 277

III. Jüdisch-Christlicher Dialog

Reinhold Boschki
Antisemitismus als zentrales Thema des jüdisch-christlichen Dialogs 295

Micha Brumlik
Was heißt „Christlicher Zionismus"? 311

Susannah Heschel
Theological Ghosts and Goblins: Martin Luther's Haunting of Liberal Judaism 325

Gábor Lengyel
Christen und Juden. Erfahrung eines Rabbiners in Deutschland 345

Ursula Rudnick
History of the Matzah (1984): Wie der Künstler Larry Rivers in einem Gemäldezyklus die Geschichte der Juden erzählt 359

Christian Staffa
Christlicher Antisemitismus. Grundlegung für eine Umkehr 367

Dorothee C. von Tippelskirch-Eissing
Verantwortung in der Begegnung: Unterwegs als Deutsche in Israel – ein Erfahrungsbericht 377

Josef Wohlmuth
Die Messianität Jesu von Nazareth im jüdisch-christlichen Gespräch der Gegenwart 395

IV. Kirche, Reformation und Philosophie

Ulrike Hoffmann
Allein aus Gnade?: Eröffnung der Predigtreihe „Reformation bewegt...?!“ Ansgarikirche Oldenburg 15.10.2017 415

Gerhard Jankowski
Allein durch Glauben. Anmerkungen zu Karl Barths Pauluslektüre am Beispiel von Röm 3,27–28 421

Daniela Koeppler
Über die Kunst des Zweifelns 437

Matthias Loerbroks
Das Zeichen Jona 449

Yoshiki Terazono
Das Christentum in Japan während der Kriegszeit: Über die zwei Wellen der Einflüsse der Theologie aus Deutschland 457

Ton Veerkamp
Philosophie und Antijudaismus am Beispiel G.W.F. Hegels 471

Siegfried Virgils
„Christsein mit Tora und Evangelium“ am Beispiel einer Predigt zum Reformationsfest am 29. Oktober 2017 in der Evangelischen Lukaskirchengemeinde Bonn 489

Karl-Werner Weißbeck
„Nur um der Hoffnungslosen willen, ist uns die Hoffnung gegeben“ (Walter Benjamin): Andreas Pangritz und die Frankfurter Schule – Eine Reminiszenz 497

Bibliographie der Veröffentlichungen von Andreas Pangritz 1988–2018.... 511

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 520

Vorwort

Der Titel dieser Festschrift, die Andreas Pangritz zum 65. Geburtstag gewidmet ist, fasst mit einer Formel zusammen, was sich als *Grundmotiv* in seiner wissenschaftlichen Arbeit eindrucksvoll darstellt. „Polyphonie der Theologie" bezeichnet den bestimmenden Grundsachverhalt, der in seiner theologischen Arbeit in Systematischer Theologie, Ethik und Philosophie und in seinem Engagement im jüdisch-christlichen Dialog, zur Entfaltung gelangt. Der Untertitel der Festschrift „Verantwortung und Widerstand in Kirche und Politik" erschließt Teile der Theologie des Jubilars.

Die vielseitigen *Stimmen* in diesen verschiedenen Bereichen, spiegeln sich in den Beiträgen dieser Festschrift wider. In allen genannten Bereichen fördert Andreas Pangritz den Kontakt mit Wissenschaftlern in der Akademie, in der Kirche und im jüdisch-christlichen Dialog, innerhalb und außerhalb Deutschlands; seine aufgeschlossene Art, sein theologisches Feingefühl und sein akribisches Forschen haben Wege für künftige Zusammenarbeit in diesen Disziplinen eröffnet.

Der Herausgeber bedankt sich bei den Autorinnen und Autoren des Bandes für ihre Mitarbeit an dieser Festschrift. Dank gebührt darüber hinaus verschiedenen Einrichtungen, die diese Festschrift mit einem Druckkostenzuschuss unterstützt haben: Dietrich-Bonhoeffer-Verein zur Förderung christlicher Verantwortung in Kirche und Gesellschaft e.V.; Evangelische Kirche im Rheinland; Freunde der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn e.V.; ImDialog. Evangelischer Arbeitskreis für das christlich-jüdische Gespräch in Hessen und Nassau; Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft (ibg), Deutschsprachige Sektion, e.V.; Karl Barth-Gesellschaft e.V.

Für die Hilfe beim Formatieren der Aufsätze bedanke ich mich recht herzlich bei den studentischen Hilfskräften Frau Meera Olbertz und Frau Carla Weitensteiner. Die Zusammenarbeit mit dem Kohlhammer-Verlag (Stuttgart) verlief auf hervorragende Weise. Ich konnte mich jederzeit auf die Hilfe, den Rat und die Bemühungen, allen voran auf Herrn Dr. Sebastian Weigert (Lektoratsleitung), Frau Janina Schüle und Herrn Daniel Wünsch, verlassen.

Am Ende bleibt nur noch der Wunsch, diese Festschrift möge ihre eigentliche Bestimmung finden und dem Jubilar viel Freude bereiten.

Bonn, Ostern 2019 Matthias Grebe

I. Karl Barth

Der Ort der „Sexualität“ in der Kirchlichen Dogmatik: Eine Relektüre und Weiterführen der Barthschen Lehre von Mann und Frau im Lichte der Psychoanalyse

Dick Boer

Andreas Pangritz‘ Habilitationsschrift „Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie“ versteht sich als Versuch über das Projekt einer „impliziten Theologie“, nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie.[1] Das Faszinierende dieses Projekts ist für mich die „implizite“ Pointe, „eine christologisch konzentrierte Theologie“ (gemeint ist die von Bonhoeffer „produktiv weitergedachte“ Theologie Barths) könnte in der „Kritischen Theorie (von Benjamin, Horkheimer und Adorno) und ihren verborgenen theologischen Fragen aufgehoben werden“.[2] Denn diese theologischen Fragen sind kritische Anfragen an eine christliche Theologie, die sie allzu affirmativ zu beantworten geneigt ist. Jüdischer sollte die christliche Theologie werden, sich die jüdische Art zu eigen machen, wie in der Kritischen Theorie die theologischen Themen artikuliert werden: „das Bilderverbot, die Namensscheu, das Eingedenken, die Hoffnung, die Versöhnung, die Erlösung und die messianische Zeit“.[3]

Ich vermisse einen Namen, Freud. Nun ist es so, dass die theologischen Themen, die auf die Verweigerung deuten, die Welt wie sie ist hinzunehmen (die Erlösung und die messianische Zeit) bei Freud fehlen. Er hielt die Sehnsucht nach einem goldenen Zeitalter für ebenso verständlich als illusorisch. Umso mehr ist das Bilderverbot konstitutiv für seine Theorie der Psychoanalyse: die Art und Weise, wie Menschen über ihre Sexualität definiert werden, ist nichts Natürliches, sondern ist „gemacht“. In den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts begann ich ein Projekt „Psychoanalyse im Hinblick auf die Theologie“, in der Absicht den Dienst, den die Psychoanalyse der Theologie erweisen kann, näher zu untersuchen. Ich plante auch ein Buch daraus zu machen, aber dazu kam es nicht. Ein Kapitel veröffentlichte ich 1994 in der niederländischen Zeitschrift „Om het levende woord“. Jetzt möchte ich es, hier und dort überarbeitet, Andreas Pangritz anbieten als Dankesgabe für das Viele, das ich von ihm lernen durfte.

---

1 Andreas Pangritz, *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer ‚impliziten Theologie‘ bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno*. Tübingen: Theologischer Verlag, 1996.

2 Ebd., 245.

3 Ebd., 226.

Das Problem

Eine auffallende und formal gesprochen revolutionäre Besonderheit der Dogmatik Barths ist der Ort des Mann-Frau-Verhältnisses in der theologischen Anthropologie als das Gleichnis schlechthin der Humanität, wie Gott sie den Menschen zugesprochen und in seinem Sohn, Jesus Christus, verwirklicht hat. Nicht „der" Mensch ist ihr Thema, sondern die Mitmenschlichkeit. Wer aber gerade dieses Verhältnis als ein äußerst schmerzliches erlebt, wird es mindestens so besonders finden, wie Barth sich über die Ordnung ausschweigt, die dieses Verhältnis sexistisch (de)formiert: *die Ordnung der „Sexualität"*.

Es ist die Ordnung, die die Menschen sozialisiert auf der Basis ihrer Geschlechtsmerkmale (der sexuellen Differenz[4]): zu Männer oder Frauen und eventuell zu einem „dritten Geschlecht", den sogenannten Homosexuellen.[5] Diese Ordnung ist nicht so harmlos, wie sie manchen ‚natürlich' erscheinen mag. Sie kreiert „sexualisierte Identitäten", die von vorne herein zu einander in einem Machtverhältnis stehen. Im allgemeinen wirkt sich das für Frauen und Homosexuelle nachteilig aus.[6]

Deshalb ist eine Relektüre und Weiterführen Barths an diesem Punkt dringend geboten – im Wissen, dass das Mann-Frau-Verhältnis nicht von der Ordnung der Sexualität, die die Rollen ungleich verteilt und Menschen als nicht-in-Ordnung ausschließt, zu trennen ist. Hier ist die Theologie auf die Hilfe der Wissenschaft der Psychoanalyse angewiesen: die Analyse der Art und Weise, wie die Ordnung der Sexualität errichtet wird und wie sie funktioniert.

Über diesen „Umweg" versuche ich eine Antwort auf die Frage nach dem Ort der Sexualität in der Dogmatik zu formulieren.

Barths theologische Anthropologie als Polemik

Als das hervorragende Gleichnis der Humanität bekommt das Mann-Frau-Verhältnis einen prononcierten Ort in seiner Schöpfungslehre. Es gehört zu der von Gott „gut" geschaffenen menschlichen Natur[7]: so, in dieser Mitmenschlichkeit, darf der Mensch Mensch sein. Dass er/sie auf den Anderen angewiesen ist, ist

---

4 Nur diese Differenz kann mit einigem Recht natürlich genannt werden.

5 Den Ausdruck ‘drittes Geschlecht' hat Magnus Hirschfeld erfunden, in der Absicht mit ihm die Emanzipation der Homosexuellen zu fördern. Denn als „drittes *Geschlecht*" konnten sie in die Ordnung der Sexualität integriert werden. Die Ordnung „sprengen" tat dieser Begriff aber nicht.

6 Sexualität ist so definiert kein anderes Wort für Erotik. Zwar hat die Sexualität die Erotik annektiert. Deshalb ist sie besonders für Frauen oft ungenießbar. Aber gerade das Unterscheiden von Sexualität und Erotik öffnet die Perspektive einer Erotik, die von der Belastung der Sexualität befreit ist.

7 Es geht hier nicht um das, was „natürlich" der Fall ist, sondern um eine Qualifizierung von Gott her. Aber eine Qualifizierung, die als Effekt der Offenbarung selber real existiert, „nicht um ein Ideal, ein Gesetz oder dergleichen, sondern wirklich um die seinsmäßige, die geschöpflich natürliche Bestimmung des Menschen", *KD* III/2, 382.

kein Defekt, den er so schnell wie möglich loswerden muss. Es ist für die Humanität geradezu wesentlich mit dem Anderen zu sein: Gesellschaft ohne Herrschaft.

Das ist polemisch gemeint. Barths theologische Anthropologie wendet sich gegen das Menschbild der Aufklärung, die ‚Humanität ohne den Mitmenschen': der Mensch als das souveräne Subjekt, das alles und alle zum Objekt macht, gleichschaltet, zum Anderen des Selbst macht.

Barth beschreibt diese (In)Humanität im Subparagraphen, der dem über das Mann-Frau-Verhältnis vorangeht: §45.2, „Die Grundform der Menschlichkeit". Das Stichwort ist „ich bin" (21 x über drei Seiten!):

> Humanität besteht nach dieser immer wieder siegreichen Konzeption eben darin, dass *ich bin*, und zwar für mich und also weder von einem Anderen her, noch zu einem Anderen hin bin. [...] „Ich bin", das heißt: ich genüge mir selbst, [...] das heißt, ich stehe unter dem unaufhaltsamen Trieb, zunächst mich selbst zu erhalten, [...] ich der souveräne Architekt, Dirigent, General, Diktator des Ganzen, nämlich meiner Erde und meines Himmels, meines Kosmos, meines Gottes, meines Mitmenschen, ich der Erfinder und Selbstversorger ohnegleichen, ich zuerst und zuletzt ich ganz allein.[8]

Barths theologische Anthropologie ist über die ganze Linie eine Kränkung dessen, was die Aufklärung für human hielt. Was den Aufklärungsmenschen irritierte und verdrängte, ist bei Barth dem Menschen wesentlich. So §46, „Der Mensch als Seele und Leib": der Mensch ist nicht überall, sondern, weil „Körper", hier und dort. So §47, „Der Mensch in seiner Zeit": Der Mensch ist nicht ewig, sondern nur eine Zeit lang.[9] Und das ist gut so. Denn der Mensch ist nicht, wie die Aufklärung im Grunde dachte, allein und außer ihm ist nichts – das beängstigende, ewig drohende Nichts. Er ist vor allem „Der Mensch als Gottes Geschöpf" (§44), *creatio ex nihilo*, *aus* dem Nichts geschaffen. Darum ist die Relativität seines Daseins in Ordnung. Und überaus in Ordnung („sehr gut", Gen 1, 31) ist es, dass Menschen nur in-der- Beziehung da sind. Denn es mag zwar bis in unsere Zeit die herrschende Ordnung die Unordnung sein, die „Schöpfungsordnung"[10] bleibt nach wie vor: der Mensch ist Mitmensch, kein Konkurrent, kein Aggressor, kein Vergewaltiger, sondern ein Partner, eine Freundin, ein Genosse.

Vom Menschenbild der Aufklärung – für uns „das Naheliegendste von der Welt", muss die theologische Anthropologie sich „a limine", d.h. total und bedingungslos distanzieren.[11]

---

8 *KD* III/2, 274ff.

9 Inzwischen ist der Mensch dabei diese Grenzen von Zeit und Raum zu überschreiten. Aber diese Grenzüberschreitung wird nicht zufällig als das Ende des Anthropozens (das Zeitalter des menschlichen Subjekts) gefürchtet.

10 Unter „Schöpfungsordnungen" verstand Barth „die Bezirke, in welchen Gott gebietet und in welchen der Mensch gehorsam oder ungehorsam ist.", *KD* III/4, 31. Also nicht die Ordnung, in welcher der Mensch sich abgesehen von der ihm durch Gottes Wort offenbarten Ordnung befindet und in welcher er sich „einzufügen" hätte, Ebd., 39f. Die Ordnung der Sexualität z.B.

11 *KD* III/2, 276.

Schöpfung im Hinblick auf Befreiung

Schöpfung ist Beweggrund. Nicht ein *status quo* wird gefeiert, nicht wird der Mensch auf eine ‚schon immer' herrschende Ordnung festgelegt. Mit der Schöpfung fängt eine Befreiungsbewegung an. Schon die ‚Schöpfungsordnungen' stehen im Zeichen der *Freiheit*: Freiheit vor Gott, Freiheit in der Gemeinschaft, Freiheit zum Leben, Freiheit in der Beschränkung.[12] Als befreiter Mensch darf der Mensch an der von Gott mit der Schöpfung inaugurierten Heilsgeschichte teilnehmen. Dass der Mensch *gut* geschaffen ist, bedeutet, er ist befähigt Gottes Bundesgenosse zu sein. Denn der Bund ist „der innere Grund der Schöpfung", Befreiung der „Glutkern" des „Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde".

Schöpfung ist Anfang. Sie begründet die Freiheit-in-der-Bewegung: Der Mensch hat Grund zu hoffen, dass die Befreiungsbewegung das Reich der Freiheit bringen wird. Sie bedeutet aber zugleich ihre Grenze: Der Mensch macht zwar Geschichte, aber er macht sie nur unter den mit der Schöpfung gegebenen Bedingungen, bewahrt die Befreiungsbewegung davor sich zum Ende aller historischen Weisheit zu verabsolutieren: „die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes". In dieser heilsamen Beschränkung ist die Befreiungsbewegung „eine Kampfes- und Siegesgeschichte".[13] Auch vom Ende her stößt die Befreiungsbewegung auf ihre Grenze: sie steht im Zeichen ihrer Aufhebung. Das Reich der Freiheit ist nicht machbar, es kommt.

Die ganze Befreiungsbewegung lässt sich nach Barth nur adäquat erfassen, wenn sie dreifach gedacht wird: als Schöpfung (die Freiheit ist gegeben), als Versöhnung (Kampfgeschichte) und als Erlösung (als Aufhebung).[14] Das heißt: schon in der Lehre der Schöpfung hat die Befreiungsbewegung ihren Ort.[15] Und das bedeutet, dass schon hier auch das Verhältnis zwischen dieser Befreiungsbewegung und anderen Befreiungsbewegungen bedacht werden sollte. Das tut Barth auch. Und weil die Lehre von Mann und Frau in seiner Schöpfungslehre einen hervorragenden Platz einnimmt, ist es nicht unlogisch, dass er gerade hier auf die Frauenbewegung zu sprechen kommt.[16]

---

12 Die Titel der §§53–56 in *KD* III/4, „Das Gebot Gottes, des Schöpfers".

13 *KD* III/2, 174.

14 Trinitarisch gesprochen: „Dieses Werk des Sohnes schließt das Werk des Vaters als Voraussetzung und das Werk des Heiligen Geistes als Konsequenz in sich.", Karl Barth, *Dogmatik im Grundriss.* Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1947, 75.

15 Barth dazu: „Wieder ist dazu zu sagen, dass das Gebot Gottes [...] selbstverständlich auch hier unter allen Umständen grundsätzlich der Aufruf zur *Gegenbewegung*, zur Menschlichkeit und gegen deren Verleugnung in dieser oder jeder Form – und also zur Parteinahme für die Schwachen gegen jede Gestalt des Übergriffs der Starken sein wird.", *KD* III/4, 624.

16 In §55.3, „Das tätige Leben", behandelt Barth die Arbeiterbewegung.

Die Frage

Die Frage ist aber, inwiefern das Mann-Frau-Verhältnis völlig unabhängig von der real existierenden Ordnung der Sexualität behandelt werden kann. Es ist klar, dass Barths Lehre von Mann und Frau als Grundform der Menschlichkeit offenbarungstheologisch begründet wird. Dass die Zweisamkeit des Menschen als Mann und Frau eine gute Sache ist, das bekommen wir zu hören, das können wir nicht ohne weiteres sehen. Nicht irgendeine für alle Menschen erkennbare „Natur" zeigt, dass der Mensch gut geschaffen ist. Unmittelbare Erkenntnis der menschlichen Natur ist biblisch gesprochen unmöglich.[17] Die Qualifizierung der Wirklichkeit als „gut", ja, wo vom Menschen die Rede ist als ‚sehr gut' ist ja ein Wort *Gottes*. Was wir zu sehen bekommen ist die totale Deformation dessen, was Gott mit seiner Schöpfung gemeint hat. Es ist also höchste Vorsicht geboten, wenn wir von dem, was wir über die menschliche „Natur" zu wissen meinen, auf das gut geschaffene Mensch-Sein schließen wollen. Barth ist, wenn es um die nähere Bestimmung des Mann-Frau-Verhältnisses geht, sehr zurückhaltend. Es lässt sich darüber eigentlich nicht viel mehr sagen als, dass Mann und Frau in der Beziehung zu einander den „Anderen" repräsentieren: „Die Physiologie und die Psychologie der Geschlechter und also die Beschreibung ihrer verschiedenen Struktur geht uns hier [in der theologischen Anthropologie] nichts an."[18] Nur „[d]as ist sicher: es ist die Frau dem Mann, der Mann der Frau im eminenten Sinn der *andere* Mensch, der *Mit*mensch"[19].

Jedoch, gerade auf dem Punkt der sexuellen Differenz sagt Barth zu viel. Das zeigt sich vor allem in seiner drastischen Disqualifizierung der sogenannten Homosexuellen als eine „letzte Konsequenz" der „Humanität ohne den Mitmenschen":

> Sie [die Homosexualität] ist diejenige – physische, psychische, soziale – Krankheit, die Erscheinung der Perversion, der Dekadenz, des Zerfalls, die da eintreten kann, wo der Mensch die Geltung des göttlichen Gebotes gerade in dem von uns hier im Besonderen ins Auge gefassten Sinn durchaus nicht wahrhaben will. [...] das Ideal einer frauenfreien Männlichkeit und einer männerfreien Weiblichkeit [...] die korrupte geistige und schließlich auch die korrupte physische Lust[20].

Denn der Homosexuelle befindet sich ja nicht außerhalb der „Ordnung" der sexuellen Differenz: sie/er ist körperlich gesprochen weiblich oder männlich. Die Ordnung, in der sie/er sich nicht befindet, ist ganz anderer Art. Es ist die Ord-

---

17 *KD* III/4, 32.

18 *KD* III/2, 346.

19 Ebd., 347.

20 *KD* III/4, 184. Barth hat später seine Verurteilung der Homosexualität abgeschwächt, aber nicht zurückgenommen. Vgl. Karl Barth, *Offene Briefe 1945–1968*. Zürich: TVZ, 1984, 541f. Dieselbe Homophobie findet sich bei Theodor W. Adorno: „Totalität und Homosexualität gehören zusammen. Während das Subjekt zugrunde geht, negiert es alles, was nicht seiner eigenen Art ist.", „Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben", in: *Gesammelte Schriften* 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, 51.

nung der (Hetero) Sexualität! Es ist nicht der Mitmensch, der in ihrer/seiner Humanität fehlt, sondern die heteronormierte Mitmenschlichkeit.

Diese Freiheit gegenüber der Heterosexualität könnte der männliche Homosexuelle möglicherweise mehr als der heterosexuelle Mann für ein humanes Verhältnis zu Frauen qualifizieren. Der Letzte wird in seinem Umgang mit Frauen permanent durch seine Herren'moral' gestört.

So entartet bei Barth die sexuelle Differenz zur Heterosexualität und wird logischerweise der Homosexuelle nach außerhalb der Ordnung der guten Schöpfung verwiesen.

Die Entdeckung der Psychoanalyse

Es stellt sich heraus, dass es höchst kompliziert ist zwischen der sexuellen Differenz als Aspekt der gut geschaffenen „condition humaine" und der Sexualität als Aspekt der verkehrten Welt, in die Gottes befreiendes Wort interveniert, zu unterscheiden. Sogar ein Theologe wie Karl Barth, der wie kein anderer jede Form von „natürlicher Theologie" misstraut, hält für natürlich, was faktisch eine historische Deformation ist. Es ist die Psychoanalyse, die entdeckt, wie radikal historisch die Sexualität ist, wie sehr eine etablierte Ordnung, wie wenig die natürlichste Sache der Welt. Sie ist deshalb für die Theologie eine unentbehrliche Hilfswissenschaft.

Heißt das nun, dass die Wissenschaft der Theologie etwas zu sagen hat, was diese von sich aus nicht wissen kann? Ja, aber das bedeutet nicht, dass die Wissenschaft in der Theologie das Sagen hat. Sie ist Dienstleistung, trägt dazu bei, dass das „Wort zur Sache" auch ein ‚Wort zur Lage' ist. Konkret: die Psychoanalyse hilft der Theologie zu *erkennen* – den Charakter nämlich der Ordnung, in die Gottes Wort interveniert und die Möglichkeit aus ihr einen Ausweg zu finden.

Barth hat für eine solche Hilfswissenschaft in seiner theologischen Anthropologie auch Platz: „Wissenschaft vom Menschen als nicht-theologische, aber echte Wissenschaft [ist] auch von der theologischen Anthropologie her gesehen möglich, grundsätzlich berechtigt und grundsätzlich notwendig."[21]

Barth spricht in diesem Zusammenhang sogar von der Möglichkeit einer reinen Wissenschaft: „rein in ihrer Unterscheidung von der Theologie, aber rein auch in ihrer Unterscheidung von aller Pseudotheologie, rein darin, dass sie sich an den Phänomenen genügen lässt, zum Bau von Weltanschauungen aber sich gerade nicht versteigt."[22]Rein gerade darin, dass sie ihre Grenzen kennt und nicht darüber entscheiden will, was der Mensch ursprünglich und letztendlich wirklich ist.

Ob die Psychoanalyse eine solche reine Wissenschaft ist? Barth hat sie hauptsächlich als eine „wissenschaftliche Ideologie" gesehen, die durchaus erklärte:

---

[21] *KD* III/2, 241.

[22] *KD* III/2, 12.

so ist der Mensch und das können wir von ihm erwarten – nicht allzu viel nämlich. Vielsagend ist in diesem Zusammenhang eine Stelle, wo Barth Freud nennt als einen Vertreter des „Irrweges", der dazu führt die ‚Schöpfung als Wohltat' zu verwerfen.[23] Er dachte da wahrscheinlich an Freuds Lehre des Todestriebes als – neben des Eros – fundamentale Dimension der „condition humaine". Oder vielleicht auch an den Anfang des „Unbehagen in der Kultur", wo Freud schreibt: ‚die Absicht, dass der Mensch „glücklich" sei, ist im Plan der Schöpfung nicht enthalten.'[24] Hier überschreitet Wissenschaft tatsächlich ihre Grenze und wird zu einer pessimistischen Weltanschauung, die dem Evangelium der guten Schöpfung grundsätzlich widerspricht. Aber wir tun gut daran zwischen dieser Weltanschauung und der Weise, in der die Psychoanalyse so präzise wie möglich der Menschwerdung nachgeht, scharf zu unterscheiden.

Was Freud entdeckt, ist die Sexualität als eine Ordnung, die schon etabliert wird, ehe sich Menschen davon überhaupt bewusst sind. Unbewusst und also wehrlos unterwerfen sie sich dieser Ordnung, die darauf ihre Identität bestimmt. Im Moment, das sie meinen bewusst wählen zu können, wer sie sind, ist es schon zu spät. Sie sind schon „erwählt" – zu sexualisierten Subjekten. Diese Ordnung geht ihrer Menschwerdung voraus, ja, *ist* ihre Menschwerdung: das Unbewusste bestimmt ihr Bewusstsein. Ihr bewusstes Handeln kann nur bestätigen, was schon über sie entschieden ist.

Dennoch geht es um Geschichte, nicht um Natur. Diese Ordnung wird gefestigt über zwei historische Ereignisse: den *Kastrationskomplex* und den *Ödipuskomplex*. Der Erste hat mit der Entdeckung der sexuellen Differenz, also des anatomischen Unterschiedes zwischen männlich und weiblich zu tun, der zweite ereignet sich in der Konfrontation mit der Familie (Vater, Mutter, eventuell Geschwister). Aber auch die Anerkennung der Familie verläuft wieder über den anatomischen Unterschied. Die beiden Komplexe bilden also eine Einheit: die zwei Komponenten des Kastrationskomplexes – *Kastrationsangst* und *Penisneid* – entstehen durch die Intervention der Familie. Dass der Penis ein kostbarer Apparat ist, sodass der Junge Angst hat ihn zu verlieren und das Mädchen ihn um seinen Besitz beneidet, hängt zusammen mit der Position des Vaters oder präziser: mit der Hierarchie in der Familie. Was das Menschenkind ‚interpretiert' ist ein gesellschaftliches Verhältnis. Aber es tut das, indem es dieses Verhältnis in den anatomischen Unterschied projiziert. Es muss das auch tun, weil es noch nicht erkennen kann, wie es „wirklich" ist. Für das Menschenkind ist dieses Verhältnis einfach im anatomischen Unterschied verkörpert. So wird dieses Verhältnis „natürlich".

Es handelt sich hier um ein herrschaftliches Verhältnis, etabliert wird die Herrschaft des Mannes: „Das Weib anerkennt die Tatsache seiner Kastration und damit auch die Überlegenheit des Mannes und seine eigene Minderwertigkeit."[25]

---

[23] *KD* III/1, 382.

[24] Sigmund Freud, „Das Unbehagen in der Kultur", in: *Studienausgabe* IX. Frankfurt am Main: Fischer, 1989, 208.

[25] Sigmund Freud, „Über die weibliche Sexualität", in: *Studienausgabe* V, 279.

Zwar bedeutet diese Ordnung nach Freud (Trieb)Beherrschung für alle Menschen. Aber während es für die Frau einen doppelten ‚Verzicht' bedeutet – sie verzichtet auf die Klitoris und ‚verwirft' ihre Liebe zur Mutter[26] –, bietet es dem Mann die Möglichkeit zur „Sublimation", d.h. seine Triebe kreativ einzusetzen:

> Wir sagen auch von den Frauen aus, dass ihre sozialen Interessen schwächer und ihre Fähigkeit zur Triebsublimierung geringer sind als die der Männer. [...] Ein Mann um die dreißig erscheint als ein jugendliches, eher unfertiges Individuum, von dem wir erwarten, dass es die Möglichkeiten der Entwicklung, die ihm die Analyse eröffnen, kräftig ausnützen wird. Eine Frau um die gleiche Lebenszeit erschreckt uns häufig durch ihre psychische Starrheit und Unveränderlichkeit.[27]

Verräterisch ist auch, was Freud über die sublimste Möglichkeit des Sublimierens sagt: die Kunst. Der Künstler: „hat nun *durch* seine Phantasie erreicht, was er vorerst nur *in* seiner Phantasie erreicht hatte: Ehre, Macht und Liebe der Frauen [!]."[28] Und der Mann kann auch im Gegensatz zur Frau in der Ordnung der Sexualität ziemlich unproblematisch seine Lust erleben: „Das neue Sexualziel [die genitalorientierte Sexualität, DB] besteht beim Manne in der Entladung der Geschlechtsprodukte; es ist dem früheren, der Erreichung von Lust, keineswegs fremd, vielmehr ist der höchste Betrag von Lust an diesen Endakt des Sexualvorganges geknüpft."[29]

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu bedenken, dass es hier nicht nur um die persönliche Lebensgeschichte (die „Ontogenese") geht, sondern auch um die Geschichte der Menschheit (die „Phylogenese"). Die Ordnung der Sexualität, in der Männer Geschichte machen und Frauen sich opfern, herrscht schon eine ganze Weltgeschichte lang. Das macht es auch so schwer sich eine andere Ordnung vorzustellen. Sie ist in der Tat so „natürlich" wie der sogenannte Sündenfall.

Freud aber stellt nicht nur illusionslos fest, wie es faktisch zugeht, sondern behauptet zugleich, dass es auch so sein muss. Denn die Ordnung der Sexualität, die Menschen „lehrt" ihre Triebe zu beherrschen, Männer kreativ macht und Frauen opferbereit, die außerdem die Erotik festlegt auf die Fortpflanzung, ist die *conditio sine qua non* für die Kultur und ihre Weiterentwicklung.

Dies bedeutet nicht, Freud fände, dass in dieser Ordnung alles so bleiben kann, wie es ist. Er ist Reformist: innerhalb der Ordnung der Sexualität gibt es viel zu verbessern, namentlich auf dem Gebiet der sexuellen Moral. Aber die ‚ganz andere' Kultur einer Gesellschaft ohne Herrschaft kann er sich nicht vorstellen. Dafür ist der Mensch einfach nicht qualifiziert, nicht gut genug. Wir sahen schon: „die Absicht, dass der Mensch „glücklich" sei, ist im Plan der Schöpfung nicht enthalten."[30]

---

[26] Sigmund Freud, „Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", in: *Studienausgabe* I, 557.

[27] Freud, „Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", 564.

[28] Sigmund Freud, „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", in: *Studienausgabe* I, 366.

[29] Sigmund Freud, „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie", in: *Studienausgabe* V, 1112.

[30] Und genau an diesem Punkt argumentiert Freud mit „de[m] unzerstörbare[n] Zug der menschlichen Natur", Sigmund Freud, „Das Unbehagen in der Kultur", in: *Studienausgabe* IX, 242. Es ist

Freud kann aber anders gelesen werden. Zwar ist die bisherige Geschichte die Geschichte der Ordnung der Sexualität. Diese herrscht „*sobald* den Menschen die Aufgabe des Zusammenlebens gestellt wird".[31] Aber offen bleibt, ob das für alle Ewigkeit gilt. Denn, schreibt Freud, der Ödipuskomplex besteht nur, „*solange* diese Gemeinschaft nur die Form der Familie kennt".[32] Es ist für ihn eine Gesellschaft denkbar, in der die Familie nicht mehr die Dominante ist. Das heißt aber noch lange nicht, dass die nicht-familiäre Konstellation, in der das Menschenkind dann ‚hineingeboren' wird, eine herrschaftsfreie wäre.

Und er kann auch unterscheiden zwischen „der langen kindlichen Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Menschen" als der „*biologische*" Faktor, der konstitutiv ist für die „condition humaine", und „der Tatsache seines Ödipuskomplexes",[33] der ebenso konstitutiv ist, aber von *historischer* Art. Das kann man so interpretieren: die Abhängigkeit des einen Menschen vom anderen gehört einfach zum Mensch-Sein als solchem, die konkrete hierarchisch organisierte Abhängigkeit dagegen nicht.

In diesem Zusammenhang wird dann interessant, dass diese Geschichte bei Freud auch eine Vorgeschichte kennt. Denn menschliche Wesen sind nicht von vorne herein *sexuelle* Wesen. Zuerst sind sie eine Zeit lang *polymorph pervers*, d.h.: „ihre einzelnen Partialtriebe sind gleichberechtigt, ein jeder geht auf eigene Faust dem Lusterwerb nach."[34]

Ursprünglich sind Menschen also vielseitig orientiert – bis sie zur Ordnung der Sexualität gerufen werden. Nicht von Natur her sind sie dazu bestimmt unter einem Regime zu leben, worin Männer der Chef und Frauen die Dummen sind. Denn nicht von Natur her – als sei das ihr Schicksal – sind sie dazu berufen sich als Mann oder Frau zu identifizieren. Die Entwicklung der sexuellen Differenz zur Sexualität ist kein natürlicher Weg, sondern ein historisches Geschehen, ein qualitativer Sprung.

Dabei verweist „ursprünglich" nicht auf einen ursprünglichen Zustand, in dem alles noch gut war. Unter dem Pflaster liegt nicht der Strand. Es handelt sich hier um Möglichkeiten, die zwar auf einer bestimmten Weise verwirklicht werden, und die Denkbarkeit, es könnte auch anders gehen.

Aber es ist ein Sprung, der nie ganz gelingt. Das Unbewusste ist nicht nur der Ort, wo die Ordnung der Sexualität ihren Coup landet. Es ist auch der Ort, wo aufbewahrt bleibt, was durch diese Ordnung verdrängt wird. Und das Verdrängte ist im Widerstand (unter dem Pflaster liegt der Widerstand) – bei manchen kaum

---

auch genau der Punkt, wo die Wissenschaft der Psychoanalyse zu viel sagt und zur Weltanschauung wird. Genau der Punkt auch, wo die theologische Anthropologie ihren eigenen Weg geht.

31 Freud, „Das Unbehagen in der Kultur", 258. Kursiv DB.

32 Ebd. Kursiv DB.

33 Sigmund Freud, „Das Ich und das Es", in: *Studienausgabe* III, 302. Kursiv DB. Wie unsicher sich Freud war, zeigt sich darin, dass Freud im deutschen Text schreibt: „Ergebnis zweier höchst bedeutsamer biologischen Faktoren", in der englischen Übersetzung („auf Freuds ausdrücklicher Anweisung") aber: „two highly important factors, one of a biological and the other of an historical nature".

34 Sigmund Freud, „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", in: *Studienausgabe* I, 318.

spürbar, bei anderen so stark, dass es nicht normal ist. In der Optik Freuds war dieser Widerstand tatsächlich abnormal, pathologisch. Ob das stimmt ist aber die Frage. Wer – nicht zuletzt durch die Psychoanalyse belehrt – einen kritischeren Blick auf die Ordnung der Sexualität bekommt, wird diesen Widerstand eher mit einer Befreiungsbewegung in Verbindung bringen.

So lehrt die Psychoanalyse uns die Ordnung der Sexualität zu begreifen als einen *Kampfplatz* – von Unterdrückung und dem Protest dagegen. Ein spezifischer Kampfplatz, auf dem die sexuelle Differenz bearbeitet wird bis die Sexualität gefestigt ist. Wie die sexuelle Differenz humaner gestaltet werden kann, ist eine offene Frage. Die Möglichkeiten sind unzählbar.

Ob die bisherige Menschwerdung ausschließlich über die Kombination von Kastrationskomplex und Ödipuskomplex führt – in der die Überlegenheit des Penis so feststeht wie ein Penis – ist in der Psychoanalyse selber umstritten. Es gibt Psychoanalytiker, wie Horney, Klein und Jones, die meinen, dass das Mädchen zuerst ihre eigene, nicht penisfixierte, weibliche Sexualität entdeckt, um erst danach von der Ordnung der Sexualität überwältigt zu werden. Die Opposition von Frauen gegen die herrschende Ordnung kann daran anknüpfen. Ausdrücklich tut das die französische Psychoanalytikerin Luce Irigaray mit ihrer Theorie der sexuellen Differenz als unableitbar: der weibliche Körper bildet den Grund für eine Gestaltung des Frau-Seins, das sich nicht länger ableiten lässt aus dem männlichen Diskurs, der das eigentlich Zentrum der Ordnung der Sexualität ist.

Ihre Theorie stimmt an einigen Punkten übrigens überraschend mit Barths Lehre von Mann und Frau überein: der Unterschied zwischen Mann und Frau als unableitbar, die Privilegierung der Heterosexualität, die auch bei Irigaray mit einer Disqualifizierung der (männlichen!) Homosexualität verbunden ist.

Zurück nach Barth

Kommen wir jetzt zur Frage nach der Bedeutung der Psychoanalyse für das Mann-Frau-Verhältnis in Barths theologischer Anthropologie. Erstens: dieses Verhältnis ist als Bestandteil der Ordnung der Sexualität ein *Kampfplatz*. Es hat seinen Ort also zuerst in der Lehre der Versöhnung. In dieser Lehre geht es ja um „die Geschichte des *Kampfes* und Sieges Jesu Christi“ und in diesem Zusammenhang um die Gemeinde als Befreiungsbewegung – als das Volk Gottes, das in der Weltgeschichte die Verkörperung seiner militanten Intervention ist. Dort wäre auch der Ort für die Frauenbewegung als einer der Gleichnisse des Gottesreiches, dem die Gemeinde auf ihrem Weg in der Geschichte begegnet: als Bundesgenossin im Kampf.

In *KD* IV/4 (die Ethik vom Gesichtspunkt der Versöhnung her) sollte es um die Praxis der Gemeinde gehen: konstituiert durch die Taufe, immer wieder sich ihrer messianischen Existenz vergegenwärtigend im Abendmahl, angeleitet durch

das „Vater unser".[35] Die in diesem Gebet gebotene Praxis ist militant: Eifer um die Ehre Gottes, der Kampf um menschliche Gerechtigkeit.[36] Bundesgenossen, mit denen die Gemeinde zusammen kämpfen könnte, werden nicht benannt. Es bleibt bei einem kurzen Hinweis auf die Möglichkeit profaner, nicht-christlicher Bewegungen als „Gleichnisse des Himmelreiches".[37]

Nichts aber weist darauf hin, dass Barth selber in seiner Ethik vom Gesichtspunkt der Versöhnung her auf das Mann-Frau Verhältnis zurückgekommen wäre.[38] Wir müssen uns zufrieden geben mit dem, was er dazu sagt in seiner Schöpfungslehre. Dort aber ist die Frauenbewegung vor allem Gegenstand der Kritik. Sie läuft, wie alle Befreiungsbewegungen, Gefahr in eine „Humanität ohne den Mitmenschen" zu verfallen. Ihr Projekt ist nicht eine Kultur der Mitmenschlichkeit, sondern „herrschaftlich": „Menschlichkeit hier, als geschlechtsloses und eben damit blutloses und letztlich auch seelenloses Ideal, abstrakte Männlichkeit und abstrakte Weiblichkeit dort – *blinde Männerherrschaft* auf der einen und *eifersüchtige Frauenrechtsbewegung* auf der anderen Seite."[39]

Es ist interessant, wie dicht diese Disqualifizierungen beim Komplex von Kastrationsangst und Penisneid liegen. Und diese gehören tatsächlich nicht zu der gut geschaffenen menschlichen Natur. Für Barth ist auch fragwürdig, „was in der modernen *Frauenbewegung* als mehr oder weniger ausdrückliches und bestimmtes Begehren nach der Stellung und der Funktion des Mannes an den Tag getreten ist".[40] Er fügt dem aber hinzu: „Man wird, wenn man gerecht sein will, die nicht von der Frau, sondern verantwortlich vom Mann herbeigeführte geistige, wirtschaftliche und politische Umwälzung der Neuzeit, die dieses Begehren auf weitesten Feldern nicht nur gerechtfertigt, sondern praktisch auch unvermeidlich gemacht hat, nicht genug in Rechnung stellen können."[41]

Die real existierende Männerherrschaft legt der Frauenbewegung nahe, dass es keinen anderen Ausweg gibt als selber Herr zu werden. Aber eine Reaktion, wie verständlich auch immer, ist noch keine Revolution.

In der Schöpfungslehre ist diese Warnung (wenn wir Barths Kritik so verstehen dürfen) angebracht. In ihr geht es ja um die dem Menschen gebotene Selbstbegrenzung: er soll menschlich bleiben und nicht „wie Gott" werden wollen. Aber es darf keinesfalls alles sein, was sich über die Frauenbewegung sagen lässt.

---

35 Karl Barth, *Das christliche Leben: Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961*. Zürich: TVZ, 1976, 70ff. Die Tauflehre hat Barth noch selber besorgt: *Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens (KD IV/4)*. Zürich: TVZ, 1967.

36 So die Titel der §§77 und 78.

37 Barth, *Das christliche Leben*, 199.

38 Er hätte auf seine Mariologie (*KD* I/2, 210ff.) zurückkommen können: das ‚geboren aus Maria, der Jungfrau' als anti-patriarchale Intervention, siehe: Rinse Reeling Brouwer, „Geboren uit de maagd Maria: de dogmatische vaderloosheid van een kerstkind", in: *Opstand – een sexe-politieke lezing van de bijbel*. Zeist, 1982, 33–39. (Geboren aus der Jungfrau Maria: die dogmatische Vaterlosigkeit eines Weihnachtskindes).

39 *KD* III/1, 355. Kursiv DB.

40 *KD* III/4, 172.

41 Ebd.

Im Zentrum soll stehen, dass sie eine Befreiungsbewegung ist und sich auf dem Kampfplatz der Sexualität bewegt.

In der Frauenbewegung selber wird übrigens das „Ideal" des souveränen, autonomen Subjekts der Aufklärung durchaus kritisiert. Irigaray's Theorie der sexuellen Differenz z.B. verwirft diese Auffassung des Subjekts als „phallokratisch", ihr Projekt ist eine „ganz andere" Kultur:

> Strategisch in den Streik treten, sich zeitweise von den Männern fernhalten [...] ihre Liebe zu anderen Frauen entdecken, als Schutzwall gegen die gebieterische Wahl der Männer, die sie in die Position von rivalisierenden Waren drängt, sich einen sozialen Status schmieden, der zur Anerkennung zwingt, sich ihren Lebensunterhalt verdienen, um den Zustand der Prostitution zu verlassen [...] sind bestimmt unerlässliche Etappen des Auszugs aus ihrer Proletarisierung auf dem Tauschmarkt. Wenn jedoch ihr Vorhaben einfach die Umkehrung der Verhältnisse beabsichtigte [...] würde die Geschichte letztendlich wieder zur Gleichen zurückkehren. Zur Phallokratie.[42]

Die Abwesenheit der Frauenbewegung als Befreiungsbewegung erklärt auch, weshalb Barths Versuch in der Schöpfungslehre ein „gutes", das heißt bei ihm ein herrschaftsfreies Mann-Frau-Verhältnis zu konstruieren, einen so idealistischen Eindruck macht. Denn das Subjekt dieser herrschaftsfreien Konstruktion ist jener, der die Herrschaft ausübt: der Mann. Es ist seine „besondere Männerverantwortlichkeit" dafür zu sorgen, dass die Frau das gleichartige andere Wesen auch sein darf.[43] Ob es für die Frau zur ‚Freiheit in der Gemeinschaft' tatsächlich kommt, hängt von „den gütigen *Mann*" ab.[44]

Dabei ist es völlig klar, dass er in der Tat ein solches herrschaftsfreies Verhältnis vor Augen hat. Eine Ordnung, in der der Eine „oben" steht, die Andere also ‚unten' liegt, ist nicht die Ordnung der guten Schöpfung. Diese dogmatische Schlussfolgerung zieht Barth aus Gen 2,18 („nicht gut ist es, dass der Mensch allein sei"):

> Hier kann nicht von Eltern und Kindern, hier kann nicht von Geschwistern und anderen Verwandten, hier kann auch nicht von Freunden, hier kann erst recht nicht von Europäern und Asiaten, von Semiten und Ariern, hier kann auch nicht von Alten und Jungen, Begabten und Unbegabten und noch weniger von Herrschern und Beherrschten, Erziehern und Erzogenen, Reichen und Armen, hier kann nicht einmal von dem Urunterschied des Individuums vom Individuum als solchem die Rede sein.'[45]

---

42 Luce Irigaray, „Das Geschlecht, das nicht eins ist", in: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin: Merve, 1979, 32.

43 *KD* III/2, 380.

44 *KD* III/4, 201.

45 *KD* III/2, 353. Vgl. auch Barths Frage an Bonhoeffers Ethik: „Muss es sich – man wird bei Bonhoeffers Lehre von den Mandaten einen kleinen Geschmack von norddeutschem Patriarchalismus nicht ganz los – durchaus und immer gerade um solche Verhältnisse von Oben und Unten handeln? Ist die Anschauung von der *Autorität* bestimmter menschlicher Personen bestimmten anderen gegenüber für das ethische Ereignis nun wirklich bezeichnender als die Anschauung von der *Freiheit* auch der untersten auch den höchsten Personen gegenüber?", *KD* III/4, 23.

Eindeutiger lässt sich das Loblied einer herrschaftsfreien Gesellschaft nicht singen!

Wenn Barth im Zusammenhang des Mann-Frau-Verhältnisses doch von einer Ordnung (des Mannes) „Oben" und (der Frau) „Unten", (des Mannes) „vor" und (der Frau) „nach" spricht, ist das christologisch zu verstehen. Denn das „Urbild der Menschlichkeit" ist „Christus und seine Gemeinde".[46] Der Mann hat also „Herr" zu sein in der Art, wie Christus „Herr" ist: der Herr als Knecht.[47]

Aber das ist nicht der Punkt. Denn es bleibt bei Barth so, dass der Mann die Initiative behält. Sicherlich, die Frau darf ihren Platz in der herrschaftsfreien Gesellschaft einnehmen – jedoch hat sie das der „Güte" des Mannes zu verdanken. Zurecht ist das als „Liebespatriarchalismus" kritisiert worden.[48] So schnell wie bei Barth lässt sich die Bewegung des Mannes nicht mit der Bewegung Jesu Christi auf einen Nenner bringen. Gerade Gen 2, 24 – in Barths Argumentation ein Schlüsseltext – hätte Barth nachdenklich stimmen müssen. Dort geht ja die Frau voran und folgt der Mann: er muss seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau „anhängen". Das wirft auch ein anderes Licht auf das Mann-Frau-Verhältnis als Bild für Christus und seine Gemeinde. Denn auch in der Ordnung der Gemeinde geht die Frau voran. Barth erkennt das auch. In seiner Auslegung von Eph 5, 22–33 bemerkt er: „Es kann die ganze Gemeinde Christus gegenüber nur die Stellung einnehmen, die der Frau dem Manne gegenüber zukommt. [...] Die Frau ist gerade in der Gemeinde [...] nicht weniger, sondern mehr als er, nicht die Zweite, sondern die Erste."[49]

Aber er wittert auch die Gefahr, dass diese Stellung der Frau „wieder in Gynokratie umschlagen könnte." Die Frau ist die Erste, aber wohlverstanden, „gerade damit, dass sie ihr rechtes Verhältnis zum Mann nicht durchbricht, sondern respektiert."[50]

Dieser Vorrang der Frau jedoch gehört als Implikat der messianischen Gemeinde in die Ordnung der Versöhnung, im ‚Aufstand gegen die Unordnung' der Sexualität.[51] Die Ordnung der Versöhnung setzt zwar die Ordnung der guten Schöpfung voraus, aber soll von ihr auch scharf unterschieden werden. Ebenso scharf, wie sie unterschieden werden soll von der sexuellen Differenz. Die Letzte gehört in der Tat in der Schöpfungslehre: *Differenz ohne Hierarchie*. Eine Dimension der „condition humaine", die einfach gut genannt werden kann.

Es spricht sogar einiges dafür zu sagen, dass gerade diese Differenz deutlich macht, wie sehr der Andere in der Tat unableitbar und unwiderruflich „anders"

---

46 *KD* III/1, 228ff.

47 Es ist die messianische Daseinsweise, die Bonhoeffer so treffsicher auf den Begriff gebracht hat: Dasein-für-andere. Bei Barth ist dieses ‚Dasein-für-andere' nicht die Idealisierung des Schicksals der Frau, sondern das Gebot an den Mann von seinem selbstherrlichen Thron herabzusteigen!

48 M, Baas / H. Zorgdrager, „Freiheit aus zweiter Hand: feministische Anfragen an die Stellung der Frau in Karl Barths Theologie", in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 3 (1987)1, 147.

49 *KD* III/2, 379.

50 Ebd.

51 Barth, *Das christliche Leben*, V. Dass die Ordnung der Sexualität gar nicht in Ordnung, sondern Unordnung ist, wird von Barth zwar nicht verneint, aber auch nicht thematisiert.

ist, ein nie restlos aufzulösendes Geheimnis. Frauen menstruieren, werden schwanger und gebären Kinder, Männer nicht. Wollen Männer wissen, was das für den Frauenkörper bedeutet, dann können sie das nur von Frauen zu hören bekommen – und auch dann wissen sie es nur vom Hörensagen.[52]

Wie Menschen diese Differenz konkret gestalten, steht auf einem anderen Blatt. Sie können zum Beispiel ihren Exodus aus der Ordnung der Sexualität organisieren. Frauen stehen auf gegen die Phallokratie. Schwulen gegen den Heterozwang. Und, wer weiß, finden sie einander in einem Bündnis gegen das Schicksal (Miskotte).

Wie schnell aber auch wird der Blick auf die sexuelle Differenz verfinstert durch die Fixierung auf die (Hetero)Sexualität. Denn die Differenz zwischen männlich und weiblich betrifft vor allem die Fortpflanzung, die Disqualifizierung der Homosexualität dagegen ihre Erotik. Schwulen und Lesben könnten ohne Schaden zu nehmen viel lockerer und spielerisches mit dieser Differenz umgehen.

In diesem Zusammenhang ist Gen 1,28 („männlich, weiblich schuf er sie") möglich ganz anders relevant als bei Barth. Dort ist ja anders als Barth liest von „männlich" und „weiblich" die Rede, von der sexuellen Differenz also, im Hinblick auf die Fortpflanzung. Es geht um die „Zeugung" Israels inmitten der Völker (Breukelman) und in diesem Zusammenhang um die (wunderbare) „Zeugung" Jesu Christi, des wahren Menschen, inmitten Israels. Nur so hat diese Differenz mit dem Menschen in Gottes Bilde zu tun. Nicht als sein Gleichnis, sondern als seine Bedingung: *äußerer* Grund des Bundes.[53] Das ist die spezifische Güte der sexuellen Differenz, nicht das Existieren als die sexualisierten Subjekte „Mann" und „Frau"!

Interessant wird dann, dass nach Gal 3,28 gerade diese Funktion der sexuellen Differenz ‚in Christus' ‚aufgehoben' ist: „in ihm ist nicht ‚männlich und weiblich'". Könnte das nicht bedeuten, dass mit der sexuellen Differenz als Bedingung der Ordnung der Sexualität auch diese Ordnung selber „aufgehoben" ist?

Die Sexualität ist eine bestimmte Verwirklichung menschlicher Möglichkeiten, sie ist aber nicht das Ende aller historischen Weisheit. Dogmatisch gesprochen: uns ist verheißen, dass wir aus dieser Ordnung *erlöst* werden. Das ist die „Konsequenz" von Gottes befreiender Intervention. Das herrschende Geschlechtsverhältnis steht im Zeichen seiner Aufhebung.

Auch hier bestimmt Gottes Aktion – das Kommen seines Reiches – unser Ethos: jetzt auch tatsächlich diese Aufhebung als heilsames Motiv zur permanenten Revolution anzuerkennen. Nichts bleibt, wie es ist, noch lange nicht alle Möglichkeiten sind erschöpft, wir wissen noch nicht, was wir sein werden. An

---

[52] Obwohl, so fest steht das gegenwärtig nicht mehr. Die Biotechnologie macht es denkbar, dass auch Männer Kinder gebären können. Das würde aber nur bedeuten, dass der Mann noch selbstherrlicher wird als zuvor. Er kann dann wortwörtlich ohne die Frau Mensch (Mann) sein. Mit der Ordnung der Schöpfung hat das aber nichts mehr zu tun.

[53] Rinse Reeling Brouwer, *Over kerkelijke dogmatiek en marxistische filosofie: Karl Barth vergelijkenderwijs gelezen*. Den Haag: Boekencentrum, 1988, 23: „Das männlich/weiblich umschreibt also die *Bedingung* für die Geschichte, deren Kern die Messianität bildet."

sich ein schrecklicher Gedanke. Aber im Wissen, das wir aus dem Nichts (*ex nihilo*) erschaffen sind und also Gottseidank nicht *alles* möglich ist, ist das eine phantastische Perspektive: der Mensch in seinem Bilde, Gleichnis seines unvorstellbaren „Wesens"! Davon darf man sich tatsächlich kein Bild machen: dieser Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist. Und der Geist weht, wohin er will und hindert uns daran Gott in ein Vater-Sohn-Verhältnis einzuschließen.

Aber anders als in der Lehre der Versöhnung, in der die Ordnung der Sexualität kein Thema ist, gibt Barth (*nota bene* in seiner Schöpfungslehre) einen Hinweis auf den Status dieser Ordnung in der Erlösung. Er schließt seine Schöpfungsethik („Das Gebot Gottes des Schöpfers") mit: „Das ist das Beste, was man im Blick auf diesen Äon, in welchem Ethik und Sexualethik eine Notwendigkeit ist, vom Mann und von der Frau sagen kann. *Was mehr ist als das, bleibt der Auferstehung der Toten vorbehalten. Aber da werden sie weder freien noch sich freien lassen.*"[54] Es bleibt bei einem Hinweis. Was in diesem Äon über die Ordnung der Sexualität zu sagen ist, wird davon nicht betroffen. Diesem Äon! Das ist doch der alte Äon, in dem „eine ‚Frauenfrage' überhaupt entstehen kann".[55] Der Äon also, der auch in der Versöhnungslehre hätte thematisiert werden sollen. Da wäre die Frauenfrage in der Tat eine Frage gewesen: des *Kampfes*!

Besonders spannend wird das Alles noch mal, wo es um die Pointe der Barthschen Lehre von Mann und Frau geht: die *Ehe*. Barth spürt, wie im Neuen Testament gerade diese Institutionalisierung des Mann-Frau-Verhältnisses unter Druck steht. Sie gehört zum alten Äon, zu der Welt, die vergeht, ist deshalb ein Anachronismus, der in der Gemeinde allenfalls geduldet werden kann. Paulus jedenfalls, muss Barth zugeben, hat die Frage, ob die Ehe nicht notwendig vom messianischen Engagement „ablenkt" und die Ehelosigkeit gerade für dieses Engagement freimacht, „mit ja beantwortet".[56]

Aber der Druck der Ordnung der Sexualität ist stärker. Nach vielem Ach und Krach schließt Barth: „Der echte christliche Gehorsam gerade beim Eintritt in die Ehe [findet nur da statt], wo der Mensch an den gegen die Ehe zu erhebenden christlichen Bedenken ehrlich [!] vorbeigekommen ist."[57] Vorbeigekommen! Man meint einen Seufzer der Erleichterung zu hören, dass es in dieser Frage beim Alten bleiben darf.

Hier wird sehr klar, dass eine Relektüre der Barthschen Lehre von Mann und Frau uns nötigt das, was uns an diesem Punkt im Neuen Testament gegeben ist, anders zu lesen. Die Kritik an der Ehe hat dort nichts mit einer Verneinung der gut geschaffenen „condition humaine" zu tun: der neue Mensch ist kein „Gott", sondern ‚Christus als *Gemeinde* existierend' (Bonhoeffer). Es geht in dieser Kritik um das Verwickelt-Sein in einer Ordnung, die Menschen einschließt in den fatalen Kreis von Herrschaft und Unterwerfung: der Ordnung der Sexualität.

---

54 *KD* III/4, 269. Kursiv DB.
55 *KD* III/2, 376.
56 *KD* III/4, 163.
57 *KD* III/4, 164.

Das heißt übrigens nicht, dass konkrete Ehen restlos in diese Ordnung aufgehen und also einfach nicht in Ordnung sind. Auch diese Verbindung *kann* ein Bund sein, ein Gleichnis des Reiches Gottes. Es *kann* in einer solchen Ehe etwas vom Bund Gottes mit den Menschen aufleuchten. Es *kann* teilhaben an der Kommunität, wo alle alles gemeinsam haben. Es *kann* ein „Herd des Widerstandes" sein – manchmal, denn zu oft ist es eine Ruine oder das warme Nest eines „egoisme à deux".[58]

Die Ordnung der Sexualität scharf in den Blick zu bekommen ist die Hilfe, die die Psychoanalyse der Theologie leistet. Durch sie erkennen wir, dass diese Ordnung ihren zentralen Ort hat in der *Befreiungsbewegung*, die das Thema der Kirchlichen Dogmatik ist – im Zeichen ihrer Aufhebung zu stehen.

Literatur

Adorno, Theodor W. „Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben." In: *Gesammelte Schriften* 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Baas, Marga / Zorgdrager, Heleen. „Freiheit aus zweiter Hand: feministische Anfragen an die Stellung der Frau in Karl Barths Theologie." In: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 3 (1987) 1, 135–153.

Barth, Karl. *Dogmatik im Grundriss*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1947.

–, *Offene Briefe 1945–1968*. D. Koch (Hg.). Zürich: TVZ, 1984.

–, *Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens (KD IV/4)*, Zürich: TVZ, 1967.

–, *Das christliche Leben: Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961*. H-A. Drewes und E. Jüngel (Hg.). Zürich: TVZ, 1976.

–, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1–IV/4. Zürich: TVZ, 1932–1967.

Freud, Sigmund. *Studienausgabe in zehn Bänden mit einem Ergänzungsband*. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich, James Strachey, Angela Richards. Frankfurt am Main: Fischer, 1989. (*Studienausgabe I–X*).

–, „Das Ich und das Es." In: *Studienausgabe* III.

–, „Das Unbehagen in der Kultur." In: *Studienausgabe* IX.1982.

–, „Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse." In: *Studienausgabe* I.

–, „Über die weibliche Sexualität." In: *Studienausgabe* V.

–, „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse." In: *Studienausgabe* I.

–, „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie." In: *Studienausgabe* V.

Irigaray, Luce. „Das Geschlecht, das nicht eins ist." In: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin: Merve, 1979.

Pangritz, Andreas. *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer ‚impliziten Theologie' bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno*. Tübingen: Theologischer Verlag, 1996.

Reeling Brouwer, Rinse. „Geboren uit de maagd Maria: de dogmatische vaderloosheid van een kerstkind." In: *Opstand - een sexe-politieke lezing van de bijbel*. Zeist, 1982.

–, *Over kerkelijke dogmatiek en marxistische filosofie: Karl Barth vergelijkenderwijs gelezen*. Den Haag: Boekencentrum, 1988.van Roon, R. G. *Het kind dat we waren en het kind dat we zijn*. Kampen: J.H. Kok, 1980.

[58] R. G. van Roon, *Het kind dat we waren en het kind dat we zijn*. Kampen: J.H. Kok, 1980, 92.

Karl Barth: Postcolonial Theology and World Christianity

Paul S. Chung

Andreas Pangritz in his seminal book *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*[1] makes one of the most important achievements in clarifying the provocative and complicated relationship between the two great thinkers. It is Dietrich Bonhoeffer who finds an affinity in the initial stage underlying *minjung* theology in South Korea in reference to the confessing church in Germany. Unfortunately, his critique of Barth in terms of positivism of revelation has caricatured the picture of Barth, as one who is not concerned with political solidarity, cultural significance, and religious contribution.

To avoid a misrepresentation of Barth, I attempt to discuss Barth in relation to postcolonial theology in the context of World Christianity, while analyzing Barth's theology of word, God's mission, and political solidarity. For this task I thematize Barth as an inspiration for World Christianity, in which I deal with 1) Barth, God's mission, and postcolonial relevance in connection with Barth's missional theology of reconciliation and solidarity; 2) an appraisal of Barth's irregular reflection of speech-act theology as connected with his teaching of lights and words; 3) Barth's attitude toward culture and religion having significance in the context of World Christianity, where I introduce a notion of alternative (or multiple) modernities in critical view of the modernist interpretation of Barth, and finally I examine 4) a postcolonial reading of Barth, bringing his notion of *parrhesia* in the direction of postcolonial theology.

1. Barth, God's Mission and the Postcolonial Relevance

The multiple religious climates of the twenty-first century imply a challenge to Western theology and Christian mission, requiring theological endeavors to be more responsible in this emerging context. The former colonial rule has ended, but the cultural, economic, and scholarly legacy of colonialism still remains in force. If post-colonialism in the hyphenated form refers to a historical period and political independence in the aftermath of colonialism, postcolonialism (or postcoloniality) expresses the awakening of the consciousness of the subalterns in matters pertaining to their condition and the hybrid nature of postcolonial people in psychological, social-cultural, political, and economic realms. Postcolonial theory or theology may entail a therapeutic dimension of historical recovery in

[1] Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

the analysis of the colonial past by subverting Western hegemony and dominion in attending to the biographies of colonized victims.[2] It may become a means of truth telling (*parrhesia*) audaciously in the aftermath of colonialism, in terms of the recognition of the non-Western Other and on behalf of solidarity with those subalterized. It seeks to overcome pathologies of Western modernity, that is to say, toward trans-modernity, cutting through limitations of the Eurocentric discourse of modernity and its related colonial discourse.

Historically, the shift toward God's mission was accelerated after World War II, in which people were stunned by the Holocaust and the Japanese massacre of Nanjing, a beautiful ancient city in China. China closed its doors to all missionaries in 1950 after establishing a Communist government.[3] This historical background has shaped the ecumenical discourse of God's mission in the aftermath of colonialism, calling into question the church's mission during the colonial time.

Postcolonial theologians, such as Jonathan Ingleby, seek to elaborate the notion of God's mission in this framework and aim at overcoming the structure of the legitimation of hegemony under Empire. He advocates a prophetic tradition of the scriptures and other prophetic voices in religion and politics.[4] A notion of interpolation seeks to dismantle the cultural capital of the imperial system imposed upon the colonized. A model of translation in the context of World Christianity is defined as a commentary on this interpolation, in which the indigenous discovery of the Christian religion becomes an arbiter among scholars of World Christianity. Translation relies upon local wisdom and language, transferring authority and voice away from the hierarch/center to the local/peripheral.[5]

Furthermore, a postcolonial notion of re-presentation can be explored within the project of rewriting history. A postcolonial passion for rewriting or representing history calls for a new hermeneutical strategy for deciphering and excavating the non-identical, and the subjugated side of history through an archeological methodology. This archeological hermeneutic heeds the forgotten side of life of innocent victims or the subaltern through anamnestic reasoning and solidarity.[6]

Given the postcolonial development of God's mission, I find it indispensable to examine Barth's concept of God's mission in terms of reconciliation and solidarity with the world. To begin, I notice Barth's articulation of mission as an activity of God in a paper delivered at the Brandenburg Missionary Conference

---

2 Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press, 1998, 8.

3 *Classic Texts in Mission and World Christianity*. Maryknoll, NY: Orbis, 1995, 102.

4 Jonathan Ingleby, *Beyond Empire: Postcolonialism and Mission in a Global Context*. Central Milton Keynes: Author House, 2010, 29.

5 Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K: Wm. B. Eerdmans, 2003.

6 Paul S. Chung, *Postcolonial Imagination: Archeological Hermeneutics and Comparative Religious Theology*. Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2014.

on April 11, 1932.[7] In his account, mission begins with the divine sending forth of the Son and the Holy Spirit. The term *missio* is an expression of the doctrine of the Trinity. Thus, the church's mission must be grounded in the activity of the triune God and in the service of the Word of God. Mission and theology are driven by the free grace of God. God, in God's own free omnipotence and mercy, shapes a church as a particularly missional church. Mission and theology are built upon the solid rock of God's election and reconciliation.[8]

I find the correlation model between God's mission, reconciliation, and solidarity with the world to be substantial and indispensable for assessing Barth's contribution to the postcolonial relevance and World Christianity.

Mission, Reconciliation, and Solidarity

In Barth's doctrine of reconciliation (CD IV/3.2 §72 "The Holy Spirit and the Sending of the Christian Community"), Jesus Christ as the living Word of God is the eternal subject of the Gospel. With this principle in mind, Barth challenges a missionary attempt at propagating and defending "any supposed Christian worldview of its own."[9] Witness to Jesus Christ contradicts a missionary attempt at disseminating, producing, propagating, and defending western culture and philosophical-religious worldviews. In becoming incarnate and reconciling sinful humanity to God, God has established an ontological connection with all humanity through Jesus Christ. By the Holy Spirit, humanity shares in the work of Christ and a church is created. The old things have passed away and all things have become new. This is the work of God who is reconciled in Christ with the world.[10]

In the divine act of reconciliation a new human subject is introduced as the faithful covenant partner of God, namely the covenantal partner of God's initiative of salvific drama, participating in Christ's prophetic work against the unreconciled and reified reality of lordless powers. Barth's prophetic ethic of reconciliation entails a postcolonial dimension to cut through the pathology of modernity under empire as critically regarding the demonism of politics (Fascism, National Socialism, and Stalinism) and the economy of mammon (late capitalism) as being grounded in the idea of empire.[11]

---

7 Karl Barth, "Die Theologie und die Mission in der Gegenwart," (1932) in: *Theologische Fragen und Antworten*. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1957, 100–26.

8 Thomas, ed., *Classic Texts in Mission and World Christianity,* 105–6. The phrase was *missio Dei,* originally coined by Karl Hartenstein in 1934. Barth's theology of divine sending became the arbiter of shaping and characterizing the ecumenical discussion of God's mission in the 1952 meeting of the IMC in Willingen, Germany.

9 *CD* IV/3.2, 837. *CD* refers to Karl Barth's *Church Dogmatics*.

10 *CD* IV/1, 74.

11 Barth, *The Christian Life*, *CD* IV/4. Lecture Fragments. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1981, 220, 222.

God's Mission in Solidarity with the World

The community as the earthly-historical form of existence of Jesus Christ is his body. Each community has its own locality, its own environment, tradition, language, and culture. In the fullness of time, God made known God's mystery to give all things their head in Christ –both in heaven and on earth (Eph 1:9). This is the Magna Carta of the being of the church in Jesus Christ.[12] The life of the church is located between Christ's reconciliation and the final consummation of God's kingdom. The church as the living community of Jesus Christ exists in and for the world. The very nature of the church is a missional one, based on the triune God, on Christ's reconciliation and on the power of the Holy Spirit. Here church is defined as the community of vocation.[13]

The church's solidarity with the world lies in its active recognition that Jesus Christ, as the Savior of the world, can exist in a worldly fashion,[14] thus it is led into the world by the enlightening power of the Holy Spirit. Jesus Christ attests his reconciliation to us by the Spirit whose power awakens people to living faith and comes again and again as the Lord to make us anew. The church is in becoming again and again by Word and Spirit in which the revolutionary change takes place in our humanity. Christ alters and transforms the whole relation between God and us. God's being is in coming by way of transformation and solidarity. This God is the one who loves in freedom. "God is," denotes "*Alles in allem real veränderdnde Tatsache*."[15] That "God is" has its truth in a real revolution, *novum*, and transformation of all life-connections. God as the New is this New in historical coming. "God always takes His stand unconditionally and passionately [...] against the lofty and on behalf of the lowly; against those who already enjoy right and privilege and on behalf of those who are denied it and deprived of it."[16]

The existence of God in a Barthian sense characterizes YHWH as the living God in covenantal relationship with Israel and with the death and resurrection of Jesus Christ. This position is different from 'God's being in becoming,' a divine ontology which attempts to ontologically locate God's being drawing upon Hegel's philosophy of history at the level of method.[17] In contrast to Hegel, Barth maintains that the ground for the becoming God would imply a deficiency with God's own life. 'God who loves in freedom' is rich and complete in and for itself, thus God is more than necessary for self-enrichment and realization.[18] Hegel's

---

12 *CD* IV/1. 665–6.

13 *CD* IV/3.2, 682.

14 *CD* IV/3.2, 773–4.

15 *KD* II/1, 289; *CD* II/1: 258. F.W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barths*. München: Kaiser, 1972.

16 *CD* II/1, 386.

17 Eberhard Jüngel, *God's Being is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*. London: T & T Clark, 2001. Jüngel values Hegel as the one who drew attention to the center of the Christian faith more than many of his theological contemporaries and also our own century. Ibid. "Epilogue 1975," 127.

18 Following in footsteps of Jüngel, McCormack takes further steps even in making revision of Barth's theological integrity. McCormack's basic thesis reads: "The human history of Jesus Christ is

description of God as the process of the absolute spirit has little to do with biblical witness of God who is infinitely more than our self-movement, even when the latter is projected into eternity.[19]

Barth is not an exponent of divine ontology, rather he concerns Christian solidarity with the world, in speaking of an analogy of anthropological participation as the covenant partner in the prophetic history of Jesus in struggle against the reality of unreconciled society. God allows us to take part in God's love, making our action into the reflection, the creaturely similitude, and correspondence of the divine.[20]

In the wonderful liberation of Christians, transition takes place from the passing of the old and perishing being to the coming of a new and saving being. They come into fellowship with God and solidarity with the neighbor in contrast to the tyranny, the fatal dominion of things over humanity, institutions and machines.[21]

In terms of solidarity with the world, and in pledge and commitment to it, Barth argues that all members of the church participate in the mission.[22] The kingdom of God establishes the exclusive, all-penetrating, all-determining lordship of God in the Word and the Spirit in the whole sphere of creation.[23] Barth contends that in the present situation Christian diaconia should not be prevented from reaching out in a political and social direction.[24]

Sharing itself in solidarity with the suffering of Christ, Christian mission in affliction is a reflection and an analogy to the suffering of Christ. This is the basis for the church's solidarity with the world in affliction and suffering.[25] The mystery of divine passion in the torture, crucifixion and death is found in the person and mission of the crucified One.[26]

The Gospel is the good, glad tidings of Jesus Christ, who reveals the great and unconditional "Yes" of the eternal goodness of God to the world.[27] Proclamation of the living Word of the living Lord contradicts appropriation, control, and domestication of the Gospel by dominant philosophical and scientific principles

---

constitutive of the being and existence of [the second Person of the Trinity]." McCormack, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, 223. In McCormack' revisionist ontology, I find its affinity to the Catholic dogma of *ens necessarium* that Barth sharply rejects. "The insight expressed in this way [the primal meaning of God's being in aseity] is endangered when it is thought essential to complete and deepen the idea of the aseity of God by the Catholic dogma that God's being is necessary [...] as the *ens necessarium*. "It is an intrinsic impossibility that He should not be or should be other than He is."" *CD* II/1, 307.

19 *CD* II/1, 270. Anthropological praxis and participation contradicts with Jüngel's ontology in terms of anthropological existentiale which is called the revelation, in a way that human existence is constituted as such through this existentiale in the act of the love and fear of God. Jüngel, *God's Being Is in becoming*, 71–2.

20 *CD* IV/2, 778–9.

21 *CD* IV/3.2, 667.

22 *CD* IV/3.2, 784.

23 *CD* IV/3.2, 792.

24 *CD* IV/3.2, 892.

25 *CD* IV/3.2, 637.

26 *CD* IV/1, 247.

27 *CD* IV/3. 2, 798–800, 805.

and as a consequence, challenges the inevitable mastering and deformation of the Gospel.[28]

As Barth argues, mission has nothing to do with strengthening confessional positions, extending European or American culture and civilization, or propagating one of the modes of thought and life familiar and dear to the older Christian world. Mission presupposes the value of the contributions that other religions and cultures make and is performed by allowing each culture to construct the mission in their own way, psychologically, sociologically, aesthetically, and ethically.[29] Cultural constructions and contributions must be appreciated and taken seriously, eradicating the crass arrogance of western people, who are opposed to the gospel "in all its radical uniqueness and novelty."[30] The church's work of mission as service to God's Word takes the form of serving, both in its commencement and continuation, and this has little to do with mastering and ruling a foreign people in a colonial manner.

As Barth provocatively states, "the goal of missions is not to convert heathens in the sense of bringing them to a personal enjoyment of their salvation. Neither at home nor abroad can it be the work of the community to convert men. This is the work of God alone. When God does convert a man by His call, then he does, of course, come to personal salvation, but supremely and decisively he becomes a witness in the world."[31]

Barth maintains that racially different people must be seen and taken seriously in their cultural particularity and orientation. The church's witness to the mutual fellowship of the people of the world nullifies an attempt at dividing the church into special white, black or brown congregations.[32] The church does not turn a blind eye to sociological divisions when the prophetic mission is applied to the economic classes with their conflicting interests and ideologies.

According to Barth, it would be morally questionable and even sick if the church's mission identified itself with a class, its concerns and its interests; its faith and its ideology; or its ethos with its morality.[33] Mission involves the whole person and so cares for humans in their totality. Education, healing, help, and the needs of all are rightly associated with mission. Barth in this regard initiates a postcolonial horizon of God's mission which reinforces human participation as the covenant partner in Christ's prophetic history of fighting against the dangerous reality of nothingness and its lordless powers in the aftermath of colonialism.

---

28 *CD* IV/3.2, 821.
29 *CD* IV/3.2, 875.
30 *CD* IV/3.2, 875.
31 *CD* IV/3.2, 876.
32 *CD* IV/3.2, 899.
33 *CD* IV/3.2, 900.

2. Speech-Act and Postcolonial, Hermeneutical Significance

In regard to God's mission, I find Barth's theology of speech-act substantial, because it entails postcolonial relevance and significance. It becomes the driving force for understanding the hermeneutical horizon of intertextuality as life–world, seen in an analogical theory of secular parables of the kingdom of God. This refers to a teaching of lights and words outside the churchly wall (*Lichtenlehre* in *Church Dogmatics* IV/3.1 & 69), in which Barth fully developed his earlier reflection of "The Speech of God as the Act of God."[34]

For Barth, biblical hermeneutics lies in understanding the Scriptures as a witness of divine revelation, as the Canon, because it imposed itself upon the church as such. The self-imposing of the Scripture was possible in virtue of its content, that is, God's revelation.[35] Barth maintains that the Scripture as the witness of divine revelation is a special form of the universally valid hermeneutical principle.[36] Barth paves the way of a special hermeneutic as informed, prescribed by, and concerned with the subject matter of Scripture.

At a deeper level, Barth conceptualizes the revelation in terms of Calvin's notion of God as the speaking person (*Dei loquentis persona*). God's coming to us as a speech-act is of hermeneutical experience and significance. The whole creation is the theatre of God's glory and the recipient and bearer of God's Word by becoming the ministry of the Word of God.[37] God allows the secular sphere to become the parable of God's Word in an analogical witness to God's kingdom, qualifying it as the free, irregular, extraordinary communications of Jesus Christ. Barth's contribution to theological hermeneutics can be found in his reflection of encountering God's speech-act transpiring between the scriptural world and extra-scriptural world, anticipating the postcolonial horizon of intertextuality between scripture and world.

Certainly, Barth's 'post-hermeneutical' theology is not exhausted into an ontological, hermeneutical notion of *aletheia*. Conversely, such an ontological concept needs to be critically elucidated by the life horizon (or subject matter) of divine speech-act. In the Heideggerian notion of *aletheia*, Barth already acknowledges that such a concept denotes "the manifestation of something hidden, in human ideas, concepts and judgments."[38] In Barth's account, however, the notion of *aletheia* cannot be fully accepted as truth if it is undertaken apart from the event of its being manifested. God's act in self-revealing first comes into effect,

---

34 *CD* I/1, §5.4.

35 *CD* I/1, 111.

36 *CD* I/2, 468. In Gadamer's account, Barth's *Church Dogmatics* contributes to the hermeneutical problem indirectly everywhere. H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, 2nd. New York, London: Continuum, 2004, 509, 521.

37 *CD* IV/3.1, 164.

38 *CD* I/1, 270.

then hermeneutical reflection of it is maintained; "all our hermeneutical skill cannot be brought about by hermeneutical skill."[39]

For Barth language is not the house of being (Heidegger), but it should be under suspicion of its ideological character and discourse. "No specific proof is required to show that there is much practical justification for suspicion in relation to human words as such ...Most of our words, spoken or heard, are an inhuman and barbaric affair...What we speak and write and hear and read is propaganda. And the result is that our words are emptied and devalued and become mere words. We live in a constant deflation of the word...It is not the words that are really empty. It is men themselves when they speak and hear empty words...With suspicion and disillusionment in relation to the word we basically turn our back on humanity."[40]

Transcending the limitations of an ontological hermeneutic, Barth argues that all exegesis and hermeneutics may represent the totality of human lives in their historical past and present, and their particular culture, civilization, and technics. Thus the interpretation of scripture is influenced and determined by all of these (included are the political order and disorder or national qualities, aspirations, or disillusionments together with their moral standards and customs, or the particular degree of religion or irreligion).[41] All historical documentation and social cultural connection may take an inroad in understanding Scripture socio-critically, say, even in a decisively political manner.[42] Barth's position in this biblical exegesis and critical hermeneutic is of postcolonial significance and relevance.

Intertextuality in Regular-Irregular Correlation

In Barth's hermeneutic of intertextuality, he continues to develop his insight into the freedom and mystery of God's speech-act in his reflection of irregular theology and later doctrine of lights set within reconciliation. Thus, Barth's notion of irregular theology remains in force. In his reflection of church proclamation as the material of *Dogmatics* (CD I/1: § 3), Barth already paved a way to the irregular side of dogmatic theology, in which we read: "God may speak to us through a pagan or an atheist, and thus give us to understand that the boundary between the Church and the secular world can still take at any time a different course from that which we think we discern."[43] This extrabiblical material is co-posited with regulative material of preaching and sacrament in becoming a service to a *ministerium verbi divini*.[44]

This perspective leads Barth to affirm dogma as an eschatological concept underlying the distinction between *theologia archetypos* (God's own) and *theolo-*

---

39 *CD* I/1, 148.
40 *CD* III/2, 260.
41 *CD* IV/3.1, 821.
42 Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, 106.
43 *CD* I/1, 55.
44 *CD* I/1, 58–9.

gia ektypos (human agenda). Barth argues that the truth of revelation cannot be established as *aletheia* (the manifestation of something hidden) in human ideas, concepts, and judgments. The manifestation of the hidden truth (*aletheia*) cannot be comprehended apart from the living God as the Subject of speech, which involves history and society by way of renewal, transformation, and new constitution.

For this reason, Barth in his conception of dogmatics as a science[45] distinguishes the regulative, rational side (academic theology: *theologia scholastica*) from the irregular, actualistic event. The latter is characteristic of the irregular side of the word of God as free discussion of the problems which arises for Church proclamation outside the theological school. Barth credits religious socialists, especially such people as J.C. Blumhardt and H. Kutter, to the aphoristic style and prophetic tone of proclamation in this train of irregular dogmatics. In his conception of dogmatic theology in scientific and irregular correlation, Barth maintains that "the historical account and the personal confession of faith in the name of contemporaries can only be means to this end."[46]

I characterize this correlation model in Barth's systematic theology (in a regular and irregular connection) to be grounded upon the speech-act theology in incomprehensibility of the Word of God. For Barth, as the Lord of the church and the world, the name Jesus Christ nullifies the walls and barriers between the ecclesial sphere and extra-ecclesial world. God's Word as God's act means its contingent contemporaneously, and the Word of God makes history,[47] in which faith particularly lives by God's power, which is the power before faith and without faith (*efficacia verbi extra usum*).[48]

To my reading, Barth's irregular theology sharpens God's speech-act through the Other in the reconciled world. This is because God cannot abandon any secular sphere in the world, existing outside the walls of the Christian church.[49] Barth maintains that the church has the task of examining closely whether these profane words and lights are in agreement with scripture, church tradition, or dogma and whether the fruits of these words outside Christianity are good and whether their effect in the community is affirmative. This is what Barth calls a supplementary and auxiliary criterion, namely "the fruits which such true words...seem to bear in the outside world."[50]

This said, Barth's deliberation of true lights and words as free communications of God, as seen in light of intertextuality, does not necessarily contradict the hermeneutical project of the fusion of horizons. But it critically renews the limitation of ontological hermeneutics founded upon the history of effect and dialogue, in which it tends to undermine the critique of language as ideological

---

45 *CD* I/1, 277. 275.
46 *CD* I/1, 281.
47 *CD* I/1, 145, 152.
48 *CD* I/1, 154.
49 *CD* IV/3.1, 119.
50 *CD* IV/3.1, 127.

propaganda and pathologies of late capitalism. I characterize this critical, emancipatory dimension as postcolonial intertextuality in a Barthian sense. This perspective leads us to elucidate Barth's reflection of culture and religion.

3. Barth's Attitude toward Culture and Religion

For clarification of Barth's stance on culture and religion, his Amsterdam lecture (1926)[51] remains an undercurrent. Barth explicates a cultural horizon of theology to restore the broken relationship between Creator and creature "by virtue of the unbroken tie of reconciliation."[52] Barth takes the realm of culture to hold the promise conformed by the gospel of reconciliation, since Jesus Christ in incarnation is the Lord in the whole domain of culture and world. The worldly regime can be a reflection or an analogical witness to the promise of the kingdom of God within the divine act of reconciliation.

In light of reconciliation Barth is not reluctant to critically and constructively assess Aquinas' dictum that "grace does not destroy nature but perfects it."[53] If *theologia naturalis* intends to speak of nature and culture in more reliable manner, it must not evaporate *theologia revelatus* in the act of reconciliation. All cultural activity can be seen in striving for "the highest possible evaluation of the goal"[54] in the eschatological anticipation. A genuine sense of natural theology is to be found in Jesus Christ, say in Barth's reflection of speech-act dethroning the sorry hypothesis of natural theology.

Barth argues that the church swims along in the stream of culture,[55] standing in solidarity with society and human culture. In Barth's definition, "the culture is the task set through the Word of God for achieving the destined condition of man in unity of soul and body."[56] Calling for a prophetic objectivity, Barth endeavors to overcome the dualism between spirit and nature, soul and body, internal religious realm and external social realm. This refers to Barth's third way to a prophetic-ethical understanding of culture in light of reconciliation under eschatological anticipation, in contrast to liberal or cultural Protestantism.[57]

Barth's prophetic-ethical approach to culture is integrated into his doctrine of the word of God in *Church Dogmatics* I/1, in which the problem of culture becomes the problem of being human, existing being indispensable for the theologian. Since theology is a specific cultural activity of humanity, it is sheer nonsense to

---

51 Barth, "Church and Culture," in: *Theology and Church: Shorter Writings, 1920–1928*. London: SCM, 1962, 334–54.
52 Ibid., 341.
53 Ibid., 342.
54 Ibid., 349.
55 Ibid., 351.
56 Ibid., 337.
57 Peter Winzeler, *Widerstehende Theologie: Karl Barth 1920–35*. Stuttgart: Alektor, 1982, 341–2.

criticize culture in this regard. "The problem of theology and dogmatics can also be seen as wholly set within the framework of the problem of culture."[58]

In appreciation of culture, Barth's correlational reflection between the regular and irregular dimensions of God's speech-act is formulated in the following statement: "there can be no question, even in the future, of a real parallelism or coincidence between the doctrine and the life of the Christian and non-Christian religions of grace (however consistent). Instead, certain symptomatic distinctions will be visible here and there, in which the true and the essential distinction can always be preserved."[59] Barth does not argue against the need for inquiry into non-Christian traditions, rather he finds it significant.

Revelation as Aufhebung *of Religion and World Christianity*

Barth also analyzes the relationship between revelation and religion in a dialectical-analogical mode of thought. He makes use of the Hegelian term of *Aufhebung* (sublation) in regard to religion. The English translation of *Aufhebung* of religion as abolition of religion has caused a fatal mistake about Barth's theology.

Unlike Hegel's higher synthesis of religion for absolute knowledge, Barth entails polysemy of sublation in singling out religion (elective affinity), suspending religion (religion as unbelief), and upholding in critically and constructively preserving the religion (analogical witness) under the effectiveness of revelation.[60] Through this polysemy of elective affinity between religion and revelation in terms of singling out, suspension, and critical-constructive institution, Barth utilizes and circumvents the Hegelian dialectic in his own distinctive manner, which is indirectly connected with his reception of Feuerbach.[61]

Moreover, Barth's provocative statement reads for the priority of revelation against the scriptures: "[T]he Veda to the Indians, the Avesta to the Persians, the Tripitaka to the Buddhists, the Koran to its believers: are they not all 'bibles' in exactly the same way as the Old and New Testaments?"[62] Further, we read, "In His revelation God is present in the world of human religion." It is not plausible to hold any ecclesial triumphalistic attitude of Christianity over non-Christian religions. Religion as unbelief is, first of all, applied to Christians and then non-Christians. According to Barth, "The religion of revelation is indeed bound up with the revelation of God: but the revelation of God is not bound up with the religion of revelation."[63]

---

58 *CD* I/1, 284.

59 *CD* I/1, 344.

60 Sven Ensminger, *Karl Barth's Theology as a Resource for a Christian Theology of Religions*. Bloomsbury: T & T Clark, 2014, 51–2. Ensminger's characterization of Barth in the quarter of Christian theology of religion runs against Barth's own reflection of speech-act, which does not relativize theology of revelation or gospel of reconciliation in the face of other religious pluralistic ways.

61 Barth's reception of Feuerbach remains a warning to any attempt conceptualizing Barth's dialectical theology in a Hegelian fashion, even in critical, realistic fashion *a la* Kierkegaard. Chung, *Karl Barth: God's Word in Action*. Eugene, OR: Cascade, 2008, 264–8.

62 *CD* I/2, 282.

63 *CD* I/2, 329.

Furthermore, Barth's position "has nothing to do with arrogance towards other religions, but is a call to faithful self-examination."[64] Indeed, Barth encourages the church to adopt a humble attitude, spiritual poverty, and openness by listening attentively to a very strange, profane voice of God from the world,[65] which remains the driving force in his later teaching of the words and lights (*extra muros ecclesiae*).[66]

I characterize Barth's position in terms of a prophetic, ethical, and postcolonial stance in contrast to Paul Knitter's characterization of Barth as the neo-Orthodox representative of the evangelical conservative model.[67] Knitter remains limited in clarifying Barth's multilayered meaning of revelation in God's speech-act within his theology of the Word of God.

Barth affirms Christianity as a true religion, the meaning of which has little to do with having a polemic against the non-Christian religions.[68] It is true only insofar as it listens to the divine relation in the forgiveness of sin, which is also linked to the divine speech-act in the otherness of non-Christian religions. Christian religion is true only as seen in light of divine election, justification, judgment, and sanctification, such that it holds missional implication. It "confronts the world of religions as the one true religion, with absolute self-confidence to invite and challenge it to abandon its ways and to start on the Christian way."[69]

Barth's critique of religion as unbelief is primarily applied to Christian religion. A returning of unbelief takes place insofar as the self-confidence relies upon churchly institutions, theological systems, inner religious experiences, the moral quality and the wider civilizations effect of Christian religion.[70] Christian religion has lost its absolute self-confidence of revelation in the context of *Corpus Christianum*, Imperial Church, German Christian collaboration with National Socialism, Holocaust, and the Vietnam war among others. These phenomena refer to Barth's critique of religion as a form of blamage effect, in which the subject matter of the gospel is adulterated and disgraced by the interplay between knowledge and power. Theological knowledge, when losing its own critical emancipatory source, stands in service of those in power and dominion. Thus the source plays a substantial role in critiquing the diverse streams in the course of historical development.[71]

---

64 *CD* I/2, 327.

65 *CD* I/1, 55.

66 *CD* IV/3.1, 110.

67 Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll, NY: Orbis, 1985, 90.

68 *CD* I/2, 326.

69 CD I/2, 357. John Hick's critique of Barth as "such sublime bigotry" involves in this statement. Hick's argument against Barth remains questionable because he does not unpack Barth's dialectical polysemy of religion in connection with divine speech-act. John Hick, *God has Many Names*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982, 90.

70 *CD* I/2, 357.

71 Helmut Gollwitzer, *Befreiung zur Solidarität: Einführung in die Evangelische Theologie*. München: Chr. Kaiser, 1984, 110.

On the other hand, Barth acknowledges the concept of justification by faith in elective affinity with Amida Buddhism in Japan, to be exact, Jodoshinsu Buddhism, a unique sect of Japanese Buddhism. It is represented by Honen and Shinran within the context of Mahayana Buddhism. In his analysis of revelation and religion(s) Barth scrutinized Pure Land Buddhism in view of the grace religion of the Reformation. Insofar as there is the analogy, or a parabolic character of the justified sinner in Jodoshinsu Buddhism, it is important for Barth to clarify the language of analogy or parallel in light of correspondence between Christian grace *extra nos* and a Buddhist notion of grace from the power of Amida. In the faith of Amida Buddha, Barth argues that there is "a wholly providential disposition."[72]

Later, he states concerning secular parables of God's kingdom: "We may think of the radicalness of the need of redemption or the fullness of what is meant by redemption if it is to meet this need."[73] If we discern a radical human desire for redemption in other religions, then we may meet a desire for grace or completeness of redemption in other religions. We should listen with a humble attitude and openness, listening attentively to what God speaks through other religions. We should be grateful for the lesson and teaching that this Buddhism provides.[74] This specific Buddhism of grace finds its elective affinity with the grace religion of Protestantism. It is appreciated as one of analogical witnesses to the Kingdom of God, in which we may hear the strange and mysterious voice of God.

Furthermore, Barth, in the discussion of the basic form of humanity, finds similarity in reference of Martin Buber, Feuerbach, and Confucius. His theological anthropology appreciates each different angle and description of humanity, although respective description is not the same as theological anthropology. In Barth's account, "there are approximations and similarities; in this very fact we may even see a certain confirmation." "Even with his natural knowledge of himself the natural man is still in the sphere of divine grace." This perspective qualifies Barth's theological anthropology for undergirding a comparative theology in learning and embracing worldly, i.e. non-Christian wisdom,[75] which has reference to intertextuality of divine speech-act.

In his later stage, Barth took particular interest in the comparative study of religions. Markus Barth reported on his father's plan of engagement with the history of religion at the Leuenberg conference of 1992, while proposing his father's plan entitled "The general history of religion."[76]

---

72 *CD* I/2, 340.

73 *CD* IV/3.1, 125.

74 *CD* I/2, 342.

75 *CD* III/2, 277. I take Barth's comparative view of different religious humanity (including an atheistic one) as a source for undergirding comparative theology in the sociological debate about alternative or multiple modernities in terms of immanent critique, solidarity, and emancipation on behalf of trans-modernity. Chung, *Comparative Theology among Multiple Modernities: Cultivating Phenomenological Imagination*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017.

76 In consideration of Barth's plan, Klappert introduces Barth's research plan in the following way: 1. The relation between Christianity and Judaism; 2. The relation between Judaism and Islam; 3.

Concerning the different forms of the ministry in the context of World Christianity, Barth's theology of the Spirit is crucial because the Lord works in great freedom and in great variety. The diversities of gifts of the Spirit is based on the communion of the Holy Spirit, the same Lord. All differences in the church community rests on the variety of the distributions of the Spirit. The Holy Spirit of *charis* who is coupled with the unity and integration of His charismata is the Spirit.[77] Against the secularism and sacralisation, Barth gives free reign to the Holy Spirit which may be developed and contextualized in World Christianity. Actually, the rise of new Christianity in Africa, Asia, and Latin America is characterized as the coming of global Christianity for the next Christendom by promoting independence, inculturation, and liberation.[78]

Finally, we hear expectation of World Christianity in Barth's lecture in a Mustermesse in Basel which was held for three hundred students from developing countries. Herein he expressed his expectation of discovering a true Christianity in global South: "There may be a religious West, but there is not a Christian West [...] It could well be that one day true Christianity will be understood and lived better in Asia and in Africa than in our aged Europe."[79]

Modernist Interpretation and Alternative Modernities

Drawing upon the analysis and elucidation of Barth so far, I find his speech-act theology to be an enduring contribution to a new project of postcolonial theology among alternative (or multiple) modernities. A notion of alternative modernities (Charles Taylor) contends that modernity is not a single wave. In a successful transition "modernity is like a wave, flowing over and engulfing one traditional culture after another." People find resources in their traditional culture to take on the new practice, thus they in the project of alternative modernities look for a creative adaptation, drawing on the cultural resources of their tradition, as being different from culture to culture.[80]

In a similar vein, a notion of multiple modernities (Eisenstadt) maintains that the European model of modernity is only one path to modernity, not the authentic one which replaces and represents other non-Western ways. In a study of multiple modernities we find it difficult to accept the Western model of modernity for the non-West to follow and emulate as a homogenizing and hegemonic concept.[81]

The relation between Buddhism and Hinduism. This reveals Barth's interest of world religions concerning *Nostra Aetate* in the Second Vatican council. Bertold Klappert, *Versöhnung und Befreiung: Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1994, 50.

77 *CD* IV.3.2, 859.

78 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002, 4. 89.

79 Eberhard Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 468.

80 Charles Taylor, "Two Theories of Modernities", in: *Alternative Modernities*, edited by Dilip P. Gaonkar. Durham & London: Duke University Press, 2001, 182–3.

81 Shumul N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", in: *Daedalus*. Winter 2000.

Given this comparison of two terms,[82] I use multiple modernities interchangeably with alternative modernities in order to make this concept more amenable to postcolonial relevance, which seeks to transcend the Western hegemonic form of modernity toward trans-modernity. This notion can be seen and deepened in a critical, emancipatory attempt to rethink and renew modernity from the standpoint and on behalf of the margins.[83]

In a theological context, Bonhoeffer expresses the standpoint from margins in a prophetic and provocative manner, namely "the perspective of the outcast, the suspect, the maltreated, the powerless, the oppressed, the reviled—in short, from the perspective of those who suffer."[84]

This critical standpoint may find its locus in Barth's theology in the intersection of regular and irregular reflection. Barth is critical of an acultural theory of modernity in which modernity is taken as falling prey to the danger of the Weberian iron cage through hubris; it denies human limits and human dependence upon God and placing unlimited confidence in the power of human reason. This asocial theory of modernity can be seen in Weber's comparative study of modern capitalism and the Protestant ethics.[85]

Given this, it is hard to concur with the modernity-inspired interpretation of Barth, in which Barth dialectically employs the modern consciousness of freedom and autonomy in his theological working through modern autonomy. According to Rendtorf, Barth's theology expresses "the present status of the history of Christianity under the condition of modernity."[86]

Against this trend, I argue that what is missing in this modernist interpretation of Barth is an in-depth exegesis of Barth's strong critique of capitalist modernity, and also the prophetic recognition of other cultures and religions. In the nihilistic dynamics of capitalism, Barth holds, the revolution of empty and inordinate desires take place. These are desires of the lust for a superabundance, the overflow of nothingness like a stage-prop. These are desires of the lust for possessions only for the sake of the idea of possession and only as a security and pledge against future use. These desires are an artificially extended area of power over human beings and things in the form of artificial instruments. In the capitalist desires the acquisition of the power of even the mightiest instrument is re-

---

82 A notion of multiple modernities is grounded on the sociological analysis of the relationship between cultural agency (creativity) and social structure in socio-structural evolution. It is concerned with re-systematizing axial civilizations and multiple modernities. However, a notion of alterative modernities refers to philosophical analysis of cultural theory of modernity which is juxtaposed with acultural modernity. All cultures converge into the form one after another in the loss of traditional beliefs and in the increasing of rationality.

83 Thomas McCarthy, *Race, Empire, and The Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 183.

84 Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*. New York: Macmillan, 1971, 17.

85 Taylor, "Two Theories of Modernities", 174.

86 Rendtorf, "Radikale Autonomie Gottes," in: Trutz Rendtorff, *Theorie des Christentums/* Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1972, 180. Jüngel is in support of modernist interpretation of Barth. Jüngel, *God's Being is in Becoming*, 137.

garded as an increase of one's own real power over life.[87] In capitalistic-nihilistic modernity the human is victimized by capitalist revolution of empty and inordinate desires.[88]

The demonic process of capital "consists in the amassing and multiplying of possessions expressed in financial calculations (or miscalculations), i.e., the 'capital' which is in the hands of relatively few, who pull the strings."[89] In struggle for the reconciliation of society Barth stands for the ongoing countermovement against absurdity and irrationality of capitalism that is based on political alienation and social reification. Barth's position is seen as trans-modernity in critique of capitalist modernity on behalf of social justice, thus he may underpin an alternative modernity for the sake of the 'Revolution of God' against the 'capitalistic revolution' while transcending the pathologies of late capitalism and the aftermath of globalized colonialism and imperialism.[90]

Indeed, everything modern cannot be seen as belonging to one Enlightenment package. Against this error,[91] a notion of alternative modernities entails a project of colonized people involving resources in their own traditional culture and religions for new practice and innovation. The project of alternative modernities goes beyond a patchwork solution which accepts the power-conferring science and technology of Western modernity into an unchanged way of life. But critical adaptation has to invent its own source and tradition in interaction with Western culture and religion by bringing about profound changes in traditional ways of life.[92]

This creative adaptation to Western sources and new interpretations of traditional sources of culture, morality, and religion may find in Barth's theology inspiration and respect for other cultures and religions. Barth incorporates sociality, solidarity, and co-humanity as social critical categories in his own theological framework by challenging bourgeois subjectivity, the malaise of Western modernity, and consciousness of Neo-Protestant theology. He takes issue with the Eurocentric modernist culture imbued with Christianity and cuts through the pathology of individual subjectivity. Moving instead toward fellow-humanity in terms of the concept of God's sociality and the kingdom of God as recognition, transformation, and irruption. Barth transcends the asocial and ahistorical brutality of subjectivity and consciousness of modernity through God, who loves in

87 *CD* III/4, 538.
88 *CD* III/4, 553.
89 *CD* III/4, 531–2.
90 In Pangritz's account, Gollwitzer in his *kapitalistische Revolution* integrates an alternative "socialism or barbarism" (Rosa Luxemburg) into his critique of imperialism and the dominion of total market in the context of globalization. See Pangritz's Introduction, in: Gollwitzer, *Die kapitalistische Revolution*. Tübingen: TVT Medienverlg, 1998, 15, 24.
91 Taylor, "Two Theories of Modernities", 180.
92 Ibid., 183–4.

freedom as the wholly other and is completely changing.[93] For Barth, "God the wholly Other wants a completely different society."[94]

This perspective helps us to develop Barth's thought-form toward postcolonial trans-modernity in which the dialectics of the universal (the regular) and the particular (the irregular) may lead us to create quite different modern cultures and societies, namely multiple modernities "in coalescence of diverse patterns and forms from heterogeneous origins."[95] Provincializing the Western mind may call for rethinking and renewing Western thought and modernity "from and for the margins" rather than harshly rejecting it.[96]

Conclusion: Karl Barth, the Postcolonial Reading and *Parrhesia*

Mayra Rivera in her book *The Touch of Transcendence* presents the notion of God as irreducibly Other, who is beyond our grip but not beyond our touch.[97] Rivera's postcolonial theology of God provides a relational transcendence within creation and between creatures. She acknowledges that the notion of transcendence remains central in Barth's theology of *totaliter aliter*. Rivera expresses her affinity to Barth's critique of liberal, modernist theology in light of God *totaliter aliter*. However, Rivera takes more into account Homi Bhabha's postcolonial notion of "beyond," which expresses more than disillusionment toward contemporary culture. In Rivera's postcolonial theology of God, however, I sense that there is a paucity of articulating Barth's notion of *totaliter aliter* as the revolution of God, as seen in solidarity with the poor in his critique of the liberalism and imperialism of World War I.[98] Furthermore, relational theology in Barth's sense can be advanced in a postcolonial notion of reconciling transcendence. This is done in light of God as the infinite horizon of the speech-act in the church and the ensemble of cultural texts as well as the Other.[99]

Jonathan Ingleby advocates a prophetic tradition of the scriptures and other prophetic voices in religion and politics for the postcolonial mission of emancipation, striving to overcome the structure of hegemony and violence in the context of Empire.[100] For the postcolonial notion of God's mission Ingleby chal-

---

93 Dieter Schellong, *Bürgertum und christliche Religion: Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher*. München: Kaiser, 1975, 109.

94 Andreas Pangritz, *Der ganz andere Gott will eine ganz andere Gesellschaft: Das Lebenswerk Helmut Gollwitzers (1908–1993)*. Stuttgart: Kohlhammer, 2018.

95 McCarthy, *Race, Empire, and The Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 224.

96 Ibid., 183.

97 Mayra Rivera, *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007, 2.

98 Marquardt, "First Report on Karl Barth's Socialist Speeches," in: F. W. Marquardt, *Theological Audacities: Selected Essays*. Eugene, OR: Pickwick, 2010, 103–22.

99 For Barth's relevance for postcolonial theology see Chung, *Postcolonial Imagination*, 230–4.

100 Ingleby, *Beyond Empire*, 29.

lenges Homi Bhabha's psychological notion of mimicry, which tends to stabilize the status quo in imitation of Western colonial rationality and practice.[101]

According to Veli-Matti Kärkkäinen, Barth's theology of reconciliation calls for a constructive dialogue with Marion Grau's postcolonial Christology of divine commerce. Kärkkäinen's reading strategy of Barth seeks to utilize a model in illustration of the mutual conditioning of God's initiative and human participation as the covenant partner in the gospel of reconciliation. This model is of a postcolonial character in uncovering the complexity of the Western economic alliance with exploitation in a context of neoimperialism. Barth's objective model of reconciliation completed by the triune God reinforces human participation in Christ's prophetic work of fighting against the colonizing process of lifeworld under Empire.[102]

Appreciating this postcolonial reading of Barth, I take further steps in underlying Barth's preferential option for the gospel of Jesus Christ, who is "partisan of the poor" in anamnestic solidarity with *massa perditionis*. Swimming against the stream,[103] Jesus establishes his table fellowship with publicans and sinners, calling people out of the *massa perditionis* to set them at God's side.[104] Jesus' solidarity with *am ha'aretz* and *ochlos* (in Korean: *minjung*) "can consist only in the attestation and proclamation" of God's free grace which means Jesus Christ as the saving revolt of God.[105]

At this juncture, I am concerned with retrieving Barth's seminal notion of *parrhesia* for reinvigorating postcolonial imagination. As Barth argues, in our participation in the veracity of God's truth, our words become God's own word, such that it receives the momentum of *parrhesia* which distinguishes genuine preaching from a mere speaking about God.[106] In *parrhesia* we live as Christians or as witnesses to the world, in which our life is undercut by the threat of inhumanity and one's exploitation of one's neighbor. Christian discourse of *parrhesia* resists ideologically distorted forms of inhumanity and exploitation.[107] Thus Barth encourages the church to be on the side of the victims of social order and to stand in immanent opposition to systems of social disorder. This sharpens the protest of God against all ungodlinesss and unrighteousness of people who suppress the truth (Rom 1:18).[108]

Parrhesia acquires a threshold to the postcolonial theory of discourse since Michel Foucault elaborates *parrhesia* in contrast to artificial flattery, representation, and governmentality. There can only be truth in *parrhesia*. Thus, *parrhesia* is the *kairos*, the occasion in which individuals choose to speak the truth with re-

---

101 Ibid., 51.
102 Veli-Matti Kärkkäinen, *Christ and Reconciliation*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2013, 371–2.
103 *CD* IV/3.2, 581.
104 *CD* IV/3.2, 586–7.
105 *CD* IV/3.2, 620, 774.
106 *CD* II/1, 231–2.
107 *CD* IV/2, 442.
108 *CD* III/4, 545.

gard to each other and to challenge the way how to represent and govern people. *Parrhesia* as a verbal activity implies that a speaker utters his/her personal relationship with truth, in a shameless responsibility to help other people: critique instead of flattery, ethical responsibility instead of self-interest and apathy.[109]

Foucault's notion of parrhesia against governmentality can be enhanced and sharpened in Barth's political *parrhesia* in undergirding the discourse of God's solidarity in the socio-critical analysis of the embedment of religious knowledge with an institutionalized power structure. An activity of parrhesia in witness to the truth of the gospel about the Kingdom of God is of a prophetic, ethical, and postcolonial character, providing more space for innocent victims to speak of themselves in the aftermath of colonialism. In the global-critical hermeneutic of intertextuality between the colonizer and the colonized, Barth should be appreciated yet also deepened to serve God's solidarity with massa perditionis, the subaltern in the postcolonial context of World Christianity.[110]

Bibliography

Barth, Karl. "Die Theologie und die Mission in der Gegenwart," (1932). In: *Theologische Fragen und Antworten*. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1957, 100–26.

–, *Church Dogmatics*. Translated by G. W. Bromiley and T. F. Torrance, 4 vols. Edinburgh: T & T Clark, 1956–75.

–, *The Christian Life*, *CD* IV/4. Lecture Fragments. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1981.

–, "Church and Culture." In: *Theology and Church: Shorter Writings, 1920–1928*. Translated by Louise Pettibone Smith. London: SCM, 1962, 334–54.

Bonhoeffer, Dietrich. *Letters & Papers from Prison*. Edited. Eberhard Bethge. New York: Macmillan, 1971.

Busch, Eberhard. *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*. Translated by John Bowden. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Chung, Paul S. *Postcolonial Imagination: Archeological Hermeneutics and Comparative Religious Theology*. Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2014.

–, *Comparative Theology among Multiple Modernities: Cultivating Phenomenological Imagination*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017.

–, *Karl Barth: God's Word in Action.* Eugene, OR: Cascade, 2008.

Eisenstadt, Shumul N. "Multiple Modernities." In: *Daedalus* (Winter 2000).

Ensminger, Sven. *Karl Barth's Theology as a Resource for a Christian Theology of Religions.* Bloomsbury: T & T Clark, 2014.

Foucault, M. *Fearless Speech*. Los Angles: Semiotexte, 2001.

Gadamer, H.-G. *Truth and Method*, 2nd ed. Translated by and revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York, London: Continuum, 2004.

Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press, 1998.

Gollwitzer, Helmut. *Befreiung zur Solidarität: Einführung in die Evangelische Theologie.* München: Chr. Kaiser, 1984.

[109] M. Foucault, *Fearless Speech*. Los Angles: Semiotexte, 2001, 19–20.

[110] Chung, *Karl Barth,* 475–83.

Ingleby, Jonathan. *Beyond Empire: Postcolonialism and Mission in a Global Context*. Central Milton Keynes: Author House, 2010.
Jenkins, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
John Hick, *God has Many Names*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
Jüngel, Eberhard. *God's Being is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*. London: T & T Clark, 2001.
Kärkkäinen, Veli-Matti. *Christ and Reconciliation*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2013.
Klappert, Bertold. *Versöhnung und Befreiung: Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1994.
Knitter, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll, NY: Orbis, 1985.
Marquardt, F.W. *Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barths*. München: Kaiser, 1972.
–, "First Report on Karl Barth's Socialist Speeches." In: F. W. Marquardt, *Theological Audacities: Selected Essays.* Edited by Andreas Pangritz and Paul S. Chung. Eugene, OR: Pickwick, 2010, 103–22.
McCarthy, Thomas. *Race, Empire, and The Idea of Human Development*. Cambridge:
Cambridge University Press, 2009.
McCormack, B. *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
Pangritz, Andreas. *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Translated by Barbara and Martin Rumscheidt. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
–, "Introduction." In: *Helmut Gollwitzer: Die kapitalistische Revolution*. Tübingen: TVT Medienverlg, 1998.
–, *Der ganz andere Gott will eine ganz andere Gesellschaft: Das Lebenswerk Helmut Gollwitzers (1908–1993)*. Stuttgart: Kohlhammer, 2018.
Rendtorf, Trutz. "Radikale Autonomie Gottes." In: Trutz Rendtorff, *Theorie des Christentums.* Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1972.
Rivera, Mayra. *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007.
Sanneh, Lamin. *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K: Wm. B. Eerdmans, 2003.
Schellong, Dieter. *Bürgertum und christliche Religion: Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher*. München: Kaiser, 1975.
Taylor, Charles. "Two Theories of Modernities." In: *Alternative Modernities*. Edited by Dilip P. Gaonkar. Durham & London, Duke University Press, 2001, 172–196.
Thomas, Norman E. Ed. *Classic Texts in Mission and World Christianity*. Maryknoll, NY: Orbis, 1995.
Winzeler, Peter, *Widerstehende Theologie: Karl Barth 1920–35*. Stuttgart: Alektor, 1982.

Post-säkulare Transzendenz: Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth als kritisch-dialektische Theologen

Matthias Gockel

> Die biblische Frömmigkeit ist nicht eigentlich fromm; viel eher müsste man sie als eine wohlüberlegte, *qualifizierte Weltlichkeit* bezeichnen.[1]

Die folgenden Überlegungen[2] verbinden zwei Themenkreise. Einerseits geht es um zentrale Abschnitte in Bonhoeffers *Ethik* und in *Widerstand und Ergebung*. Zweitens wird in diesem Zusammenhang das Verhältnis Bonhoeffers zu Karl Barth genauer beleuchtet. Es wird die These entwickelt, dass Bonhoeffers theologische Entwicklung von der Kritik der Ethik zur Kritik der Religion führt, wobei die Christologie das bleibende kritische Zentrum bildet. Dabei zeigen wir exemplarisch, dass Bonhoeffers späte, briefliche Äußerungen durchaus nicht immer den Zielpunkt seiner theologischen Überlegungen darstellen und im Licht früherer Äußerungen präzisiert werden können.

Der erste Teil widmet sich Bonhoeffers These, dass christliche Ethik als Kritik aller Ethik und des vermeintlichen Wissens des Menschen um Gut und Böse zu entfalten sei. Diese These wird in teilweise identischen Formulierungen bereits in Barths *Römerbrief* geäußert, und sie bleibt für Bonhoeffers Ansatz grundlegend. Ebenso grundlegend ist die christologisch-versöhnungstheologische Perspektivierung dieser kritischen Funktion der Ethik, die wir in Ansätzen ebenfalls in Barths *Römerbrief* finden.

Der zweite Teil widmet sich der Religionskritik in *Widerstand und Ergebung*. Auch sie weist Parallelen zu Barths dialektischem Ansatz auf und begreift die Diesseitigkeit des Christusglaubens als ein Implikat der Menschwerdung Gottes. Bonhoeffer entwickelt eine Kritik abstrakter Transzendenzvorstellungen, denen er den Gedanken einer immanenten Bewegung vom in sich eingeschlossenen Menschen zum für-uns-seienden Gott in Jesus Christus entgegensetzt.

Der dritte Teil beleuchtet die Texte aus *Widerstand und Ergebung* nochmals im Licht der *Ethik*, und der vierte Teil fasst die Ergebnisse zusammen.

---

1 Karl Barth, „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“ (1920), in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*. Zürich: TVZ, 2012 (GA 48), 662–701, hier: 678.

2 Es handelt sich um die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags beim XII. Internationalen Bonhoeffer-Kongress im Juli 2016 in Basel.

1. Kritik der Ethik

1.1. Das Problem der Ethik

Der umfangreiche Abschnitt „Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt“,[3] entstanden vermutlich im Herbst 1942, beginnt mit einem grundsätzlichen „Angriff“ auf die Voraussetzungen gängiger Ethikvorstellungen: „Das Wissen um Gut und Böse scheint das Ziel aller ethischen Besinnung zu sein.“ Doch tatsächlich bestehe die „erste Aufgabe“ der christlichen Ethik „darin, dieses Wissen aufzuheben.“ Dieser „Angriff“ bringe die christliche Ethik in eine derartige Vereinzelung, dass fraglich werde, ob es sinnvoll sei, „überhaupt von christlicher Ethik zu sprechen.“ Bonhoeffer antwortet, dass christliche Ethik nur angemessen betrieben werde, wenn sie den kritischen „Ursprung aller ethischen Fragestellung“ benennt und ihre Geltung nur als „Kritik aller Ethik“ beansprucht.[4]

Der Ursprung aller ethischen Fragestellung, dessen Thematisierung die grundlegende Kritik aller Ethik impliziert, ist für Bonhoeffer *der Abfall des Menschen aus seiner ursprünglichen Einheit mit und in Gott*. In dieser ursprünglichen Einheit weiß der Mensch „alles nur in Gott und Gott in allem“.[5] Das Wissen um Gut und Böse hingegen ist immer schon ein Ausdruck der „Entzweiung“ mit dem Ursprung und des Verlusts der ursprünglichen Wissenseinheit mit und in Gott, in welcher der Mensch nur das Gute weiß. Im Wissen um Gut und Böse hingegen weiß der Mensch sich nicht länger „in der Wirklichkeit seiner Bestimmung vom Ursprung“, sondern „neben Gott außer Gott“, also ohne Gott. Der Mensch weiß nur noch sich selber und versteht sich im Licht seiner eigenen Möglichkeiten. Bonhoeffer bietet keine Beschreibung der Entzweiung mit dem Ursprung und der Entstehung des Wissens um Gut und Böse, d. h. keine Erklärung des ‚Sündenfalls‘, sondern lediglich eine retrospektive Feststellung: „Das Wissen um Gut und Böse deutet auf die vorangegangene Entzweiung mit dem Ursprung“.[6]

Doch der Mensch kann auf einen Ursprung nicht einfach verzichten, er wird ihn, wie Bonhoeffer salopp formuliert, „nicht los“. Darum muss er *sich selbst* als Ursprung setzen. Damit wird aus der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit eine „geraubte Gottgleichheit“.[7] Der Mensch tritt selber an die Stelle des Schöpfers und Richters. Doch mit diesem „Raub“ – nach der Sage von Genesis 3: mit der „verbotenen Frucht“[8] des Baumes der Erkenntnis – hat der Mensch ein Geheim-

---

3 *DBW* 6:301–341.

4 *DBW* 6:301.

5 *DBW* 6:302. Hier knüpft Bonhoeffer offensichtlich an seine Vorlesung über „Schöpfung und Fall“ (Winter 1932/33) an. Dort redet er ebenfalls von einer Entzweiung der ursprünglichen Einheit (*DBW* 3:124, vgl. 82), von der Unbegreiflichkeit dieser Entzweiung, d. h. des ‚Sündenfalls‘ sowie davon, dass nicht der Ursprung des Bösen, sondern dessen Überwindung durch Christus das wichtigste theologische Thema in diesem Zusammenhang darstellt, *DBW* 3:111–113.

6 *DBW* 6:302.

7 Ibid.

8 *DBW* 6:303.