V. BARTH UND HEGEL: ZUR ERKENNTNIS EINES METHODISCHEN VERFAHRENS BEI BARTH

In etwas rätselhafter Weise hat sich der alte Karl Barth über sein Verhältnis zur Philosophie Hegels geäußert. Im September 1953 spricht er vor einer Gruppe von Pfälzer Pfarrern und Laien unter anderem über die Freiheit der Christen, sich „die verschiedensten Denkweisen durch den Kopf gehen zu lassen.“[1] Dabei bemerkt er: „Ich selbst habe eine gewisse Schwäche für Hegel und tue gern immer wieder einmal etwas ‚hegeln’.“[2]

Karl Barth – immer wieder einmal etwas „hegelnd“: Für unsere Themenstellung scheint Barths Aussage gediegene Grundlagen und reiches Material in Aussicht zu stellen. Karl Barth – immer wieder einmal etwas „hegelnd“: Dieser Feststellung kann man nach kurzer Durchsicht der Register zu Barths Werken jedenfalls nicht widersprechen. Denn neben dem großen Hegel-Kapitel[3] bietet die Vorlesung über *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* zahlreiche Erwähnungen Hegels und viele kurze Bemerkungen zu seiner Wirkung. Ferner finden wir in fast jedem Band der *Kirchlichen Dogmatik* – in

---

[1] E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, 402 (zit.: Busch). Die im ersten Teil der folgenden Ausführungen vorgelegten historischen Untersuchungen hätten ohne das Karl-Barth-Archiv in Basel nicht durchgeführt werden können. Herrn Dr. H. Stoevesandt, dem früheren Leiter des Barth-Archivs, danke ich für vielfältige freundliche Unterstützung meiner Forschungsarbeit, vor allem für seinen Rat in Fragen der Datierung und Entzifferung von Handschriften.

[2] Busch, 402.

[3] Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich, 3. Aufl. 1960, 343-378 (zit.: Prot. Theol.).

der Regel allerdings beiläufige – Hinweise auf Hegel[4] und neben den Bezugnahmen auf den Denker auch gelegentlich Zitate aus dessen Werk.

Diesem ersten flüchtigen Eindruck nach scheint die Beschäftigung mit der Philosophie Hegels in der Tat das Denken Karl Barths beständig begleitet zu haben. In der Sekundärliteratur gibt es denn auch zahllose Bemerkungen über das Verhältnis des bedeutenden Dogmatikers des letzten Jahrhunderts zu dem großen Philosophen des 19. Jahrhunderts.[5] Eine besonders günstige Konstellation scheint dem verbreiteten

---

[4] Von KD 1/1 bis IV/3 in jedem Band mit Ausnahme von III/4.

[5] Vgl. z. B. Th. Siegfried, Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie I. Die Theologie des Worts bei Karl Barth. Eine Prüfung von Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik, Gotha 1930, 253ff. H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln, 4. Aufl. 1976, bes. 43, 45, 74, 218f, 230 sowie 402 den Hinweis auf die Bemühungen von J. Rilliet und R. Prenter, „Barth eindeutig zu Schelling und Hegel hin zu deuten." H. Bouillard, Karl Barth, 3 Bde., Paris 1957, bes. Bd. I, 73ff, 95f, 109, 115, 155, Bd. III, 295-298. B. A. Willems, Karl Barth. Eine Einführung in sein Denken, Zürich 1964, 83. W. Krötke, Sünde und Nichtiges bei Karl Barth (ThA 30), Berlin 1971, 33-36, bes. den Befund 36. Chr. Gestrich, Dogmatik und Pluralismus, in: R. Weth, Chr. Gestrich u. E.-L. Solte, Theologie an staatlichen Universitäten?, Stuttgart 1972, 58ff, 77. Chr. Frey, Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel, Gütersloh 1973, bes. 285ff (zit.: Frey). Chr. Gestrich, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen 1977, 236ff, bes. 250ff. L. Oeing-Hanhoff, Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption, in: ThPh 52, 1977, 378ff, bes. 396ff. W. Pannenberg, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels, in: KuD 23, 1977, 25ff = ders., Grundfragen systematischer Theologie II, Göttingen 1980, 96ff. Vgl. ferner die Beiträge von R. H. Roberts und R. D. Williams in: S. W. Sykes (Hg.), Karl Barth. Studies of his Theological Method, Oxford 1979, 93ff, 167f u. ö. Chr. Freyd, Gott als die universale Wahrheit von Mensch und Welt. Die Versöhnungslehre Karl Barths im Lichte der Religionsphilosophie Hegels, Theol. Diss. Stuttgart 1982, bes. 6ff, 100ff, den Anschluss an Pannenbergs Aufsatz 121ff, 190ff, 220ff und 275ff; vgl. zu dem recht allgemein gehaltenen abschließenden Befund, dass ein „universaler Anspruch" Barth und Hegel gemeinsam sei (275), Teil III der folgenden Untersuchungen.
Im Bereich vor allem des französisch- und spanischsprachigen Katholizismus hat sich in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ein religiöser Hegelianismus entwickelt (vgl. z. B. den Sammelband: L. Rumpf u. a. [Hg.], Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire?, Neuchâtel/Paris 1977), der Gedanken Barths und Hegels unter nur schwacher hi-

Bedürfnis intensiv nachdenkender und forschender Menschen entgegenzukommen, die Werke zweier Denker von hohem Rang vergleichend zu betrachten und so zu einer eigenen Position zu finden.[6]

Karl Barth, immer wieder einmal etwas „hegelnd" – dieser Eindruck erfährt jedoch eine Irritation, und Barths eigene Äußerung wird unverständlich, wenn man einen Brief beachtet, den er am 27. Januar 1964 an Carl Gunther Schweitzer richtet. Hier heißt es: „Hegel ... ist mir, seit ich um 1932 über ihn schrieb, ziemlich aus den Augen gerückt. Las ich irgendwo, daß ich als blindes Huhn das richtige Korn bei ihm gefunden, so vergnügte mich das. Mußte ich aber lesen, daß auch ich ihn nicht verstanden, so mußte ich auch das zu tragen versuchen."[7]

Karl Barth – immer wieder einmal etwas „hegelnd"; Karl Barth – dem Hegel mehr als drei Jahrzehnte lang „ziemlich aus den Augen gerückt" ist: Im folgenden soll die rätselhafte Spannung zwischen diesen Aussagen aufgelöst werden.

---

storischer Orientierung fusioniert (z. B. E. Brito, Hegel et la tâche actuelle de la christologie, Paris 1979, bes. 84ff, 313ff).

[6] So verfährt ausdrücklich K.-J. Kim, der Barths Kritik an Hegel zuerst darstellt und dann wieder mit Gedanken Hegels und des Hegelianismus konfrontiert, siehe: Gottes Sein in der Geschichte. G. W. F. Hegels Gottes- und Geschichtsverständnis nach seiner „Vernunft in der Geschichte" und theologische Kritik an Hegel am Beispiel Karl Barths, Theol. Diss. Tübingen 1975, bes. 172ff, 183ff. Ders., Gottes Sein in der Geschichte. G. W. F. Hegels Gottesverständnis nach seiner „Vernunft in der Geschichte" und K. Barths Kritik an Hegel, EvTh 38, 1978, 19-37, bes. 30ff. Die Arbeit von B. J. Engelbrecht, Die Tydsstruktuur in die Gedagtekompleks: Hegel – Kierkegaard – Barth, Diss. Groningen 1949, bietet einige Überlegungen zum Verhältnis von Hegel und Kierkegaard (9ff), aber keinerlei Hinweise oder Aufschlüsse über das Verhältnis von Hegel und Barth (vgl. 36f, 51, 69ff).

[7] K. Barth, Briefe 1961-1968, hg. J. Fangmeier u. H. Stoevesandt, Karl Barth Gesamtausgabe, V. Briefe, Zürich 1975, 228.

Im *ersten Teil* werde ich zeigen, dass die zuletzt zitierte Äußerung Barths, wonach Hegel ihm seit langem aus den Augen gerückt sei, korrekt ist. Eine günstige Quellenlage ermöglicht es nachzuweisen, dass Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* auf Hegel öfter Bezug nimmt und ihn gelegentlich sogar zitiert, ohne sich dabei erneut direkt mit Hegels Texten zu beschäftigen. Nur einmal in seinem Leben – allerdings nicht 1932, sondern schon im Spätherbst 1929 – hat sich Barth eingehend mit Texten Hegels befasst. Der erste Teil wird die Bedingungen für eine angemessene Betrachtung von Barths Hegel-Rezeption erarbeiten, die Bedingungen für eine Betrachtung, die auf Textgrundlagen beruht und die nicht ohne historisch nachweisbare Voraussetzungen operieren will. Beiläufig wird dieser erste Teil ein Licht auf Barths Arbeitsstil werfen.

Im *zweiten Teil* soll versucht werden, Barths Bemerkung, er „hegele" immer wieder einmal gern, dennoch zu rechtfertigen und den Eindruck vieler Forscher verständlich zu machen, Barths Denken sei mit dem Hegels in mancher Hinsicht verwandt und vergleichbar. Dieser Teil wird in drei Abschnitten eine These entfalten, die nicht nur eine Verwandtschaft Barths und Hegels sichtbar werden lässt, sondern auch die große Integrations- und Darstellungskraft ihrer Texte erklärt. Vor allem aber soll dieser Teil zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth beitragen. Dieses Verfahren kann den Anspruch erheben, *Systematische Theologie als konsequente Auslegung* zu treiben. Dieser Anspruch ist – als Postulat und als Programmformel – wiederholt von Ebeling, Jüngel und anderen vorgetragen worden.

Barths Einlösung dieses Anspruchs durch ein methodisches Verfahren kann den Blick für die Stärke und für die Problematik einer sich als konsequente Auslegung verstehenden Systematischen Theologie schärfen.

Im *dritten Teil* schließlich soll die fundamentale inhaltliche Differenz zwischen Barth und Hegel behandelt werden: Sie wird in ihrer Rede von Gott erkennbar werden und die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Totalität sowie die Lehre von der Freiheit Gottes betreffen. Im Blick auf diese Differenz wird sich ein Vorschlag zur Verhältnisbestimmung theologischer und philosophischer Rede von Gott formulieren lassen.

1. Barths Beschäftigung mit Texten Hegels: Historische Grundlagen

„Hegel … ist mir, seit ich um 1932 über ihn schrieb, ziemlich aus den Augen gerückt.“[8]
1932/33 liest Barth in Bonn tatsächlich über die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert und ihre Vorgeschichte. Doch bereits 1929/30 hatte er eine Vorlesung über diesen Themenbereich in Münster gehalten. Einen Durchschlag des maschinenschriftlichen Manuskripts der Münsteraner Vorlesung hat Charlotte von Kirschbaum (seit

[8] Vgl. Anm. 7.

1929 Barths Mitarbeiterin) aufbewahrt.[9] Dieser Text enthält bereits das Kapitel über Hegel. Es stimmt im Wortlaut mit dem 1946 veröffentlichten Text der Vorlesung überein. Es spricht also nichts dafür, dass Barth „um 1932“ dieses Kapitel noch einmal verändert hat.[10] Die einzige sachliche Abweichung besteht darin, dass Barth 1929/30 von der „Katastrophe von 1918“ redet sowie von einem Zeitalter desjenigen Menschen, „der von 1700 bis 1918 der moderne Mensch“ hieß, während die 1946 gedruckte Fassung von der „Katastrophe von 1914" spricht und auch das moderne Zeitalter schon 1914 zu Ende gehen lässt.[11] Im Übrigen aber ist festzuhalten: Das Kapitel über Hegel in der Vorlesung über die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert wurde 1929/30 in Münster geschrieben und danach nicht mehr verändert.

Doch wir können noch genauer datieren. Am 16. November 1929 schreibt Barth an seinen Freund Thurneysen, er sei beschäftigt mit „lauter neuen Ausarbeitungen z. T. schwierigster Art.“ Im Augenblick sei er befasst mit „einem großen Paragraphen über Kant, den ich zu diesem Behuf neu lesen mußte; Herder, Novalis und – Hegel stehen noch bevor …“[12]

---

[9] Das Exemplar befindet sich im Karl-Barth-Archiv, Basel. Zur Mitarbeit von Charlotte von Kirschbaum an der Vorlesung siehe z. B. Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 2, 1921-1930, hg. E. Thurneysen, Karl Barth Gesamtausgabe, V. Briefe, Zürich 1974, 686.
[10] Barth, Briefe 1961-1968, 228 Anm. 2 (siehe Anm. 7) wäre entsprechend zu differenzieren.
[11] Vgl. Prot. Theol., 345 sowie 354 (siehe Anm. 2).
[12] Barth – Thurneysen, Briefwechsel II, 686 (siehe Anm. 9).

Am 29. Dezember fragt er bei Thurneysen brieflich an: „Sind meine Vorlesungen über Idealismus und Romantik und Hegel auch schon bis zu dir gelangt?“[13] Nach diesen Briefen ist die Abfassung des Hegel-Kapitels zwischen dem 16. November und dem Weihnachtsfest 1929 erfolgt. Da am 16. November das Kant-Kapitel in Bearbeitung war, vor Hegel aber noch Herder und Novalis auf dem Arbeitsprogramm standen, spricht viel dafür, die Entstehung auf den Dezember zu datieren. Genaueste Orientierung schließlich verschafft ein (unveröffentlichter) Brief an den Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt vom 9. Dezember 1929.[14] Er ist offensichtlich unter Zeitdruck geschrieben und schließt mit den Worten: „Seien Sie mir nicht böse, ich muß zu Hegel!“ Aber auch die der Niederschrift vorausgegangenen Studien können keinesfalls vor dem 8. November 1929 erfolgt sein. Denn auf diesen Tag lautet eine Buchhändlereintragung in dem Exemplar von Hegels Religionsphilosophie[15], das Barth zur Vorbereitung seiner Vorlesung erwirbt und als einzigen Text Hegels studiert und zitiert.

Höchst bemerkenswert ist, *wie* Barth den Text der Religionsphilosophie durcharbeitet. Er liest die Seiten 1-83 des ersten Bandes, geht also nur wenige Seiten über die umfangreiche Einleitung hinaus. Sodann studiert er die Seiten 1-142 des dritten und letzten Bandes über die so genannte „absolute Religion“. Bei der Lektüre klammert er sehr viele Passagen des Textes ein und notiert am Rande jeweils zwei Stichwörter, z. B. „Religion/Wesen“ oder „Theologie/Philosophie“

[13] Barth – Thurneysen, Briefwechsel II, 693.
[14] Durchschlag im Karl-Barth-Archiv, Basel.
[15] Ausgabe der PhB, Leipzig, in drei Bänden.

oder „Offenbarung/Inhalt“. Charlotte von Kirschbaum exzerpiert die markierten Passagen und ordnet sie unter eben den Stichwörtern auf Karteikarten.[16] Diese Karteikarten – ca. fünfzig an der Zahl – liegen Barth vor, als er das Kapitel über Hegel schreibt. Etliche dieser Karteikarten, thematisch zusammengestellt, zieht Barth aber auch in den folgenden Jahren immer dann heran, wenn er sich in der *Kirchlichen Dogmatik* zu den auf ihnen festgehaltenen Themen äußert. Nichts deutet darauf hin, dass er bei der Abfassung des Kapitels über Hegel in der theologiegeschichtlichen Vorlesung und bei seinen Bezugnahmen auf Hegel in der großen Dogmatik andere Texte des Philosophen zu Rate gezogen bzw. eine über die erwähnten 220 Seiten der Religionsphilosophie hinausgehende Lektüre betrieben hat.

Geplant allerdings, daran besteht kein Zweifel, hat Barth vor und nach 1929 weitere und umfassendere Hegel-Studien. 1919 schon erfolgt der erste Ansatz dazu.[17] Barth beschließt, seine philosophischen Bildungsgrundlagen auszubauen, und erwirbt mehrere in die Philosophie einführende Werke und Texte philosophischer Klassiker. Unter diesen Texten befinden sich Hegels *Phänomenologie des Geistes* und wahr-

---

[16] Vgl. dazu noch einmal Barth – Thurneysen, Briefwechsel II, 686 (siehe Anm. 9).

[17] Voraus gehen lediglich Exzerpte des Studenten, die aber nicht auf Primärliteratur zurückgreifen. Dennoch sollen sie hier erwähnt werden. 1905/06 exzerpiert Barth aus Überwegs Philosophiegeschichte. Am 7.4.1906 hält er einen schematischen Überblick über Hegels System fest. Zwischen dem 10.9. und dem 7.12.1907 exzerpiert er Luthardts Kompendium der Dogmatik. Aus der von Luthardt gebotenen Zitatsammlung übernimmt er auch einige Hegel-Zitate. Umfang und Qualität dieser Hegel-Studien aus zweiter Hand lassen es aber ratsam erscheinen, sie nur der Vollständigkeit halber zu erwähnen. Dies gilt auch für die Anstreichungen, die sich bei einigen Passagen in Hegels Jugendschriften finden und die schwer zu datieren sind.

scheinlich auch Hegels Jugendschriften.[18] Doch es kommt zu keiner konzentrierten Lektüre. Auf nur sehr wenigen Seiten der *Phänomenologie* finden sich Barths Bleistiftstriche. Dabei handelt es sich – anders als in der *Religionsphilosophie* – um flüchtige oder unsichere, jedenfalls schnell Information, erste Übersicht und offensichtlich vergeblich Orientierung suchende Unterstreichungen. 1929 lässt Barth die Jugendschriften binden und erwirbt, wie gesagt, die *Religionsphilosophie*. Nur letztere wird in der Vorlesung zitiert. Dort aber, wo Barth sich über andere Schriften Hegels oder Hegels Werk im Allgemeinen äußert, sind die Befunde auf die Darstellung von Philosophiegeschichten gegründet. Barth bedient sich ausgiebig der Philosophiegeschichten, vornehmlich der Überwegs, aber auch der Vorländers. Öfter folgt er ihren Gedankengängen, manche ihrer Ausführungen übernimmt er, nicht immer macht er wörtliche Zitate kenntlich. Freilich war das Hegel-Kapitel ursprünglich auch nicht zur Drucklegung bestimmt.

Für die Wiederholung der Vorlesung in Bonn plant Barth wohl eine erneute und erweiterte Lektüre. Er liest in der Dissertation von Käthe Nadler, *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums*[19], die ihm von der Verfasserin zugesandt wurde. Zu ihrer Bemerkung, einige Aussagen von Barths Römerbrief-

---

[18] Das Bedürfnis, die außertheologischen und besonders die philosophischen Bildungsgrundlagen zu verbessern, das nicht nur auf 1916 datiert werden darf (diesen Eindruck erweckt Busch, 109ff [siehe Anm. 1]), lässt der Briefwechsel zwischen Barth und Thurneysen bis 1920 durchgängig erkennen, vgl. Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 1, 1913-1921, hg. E. Thurneysen, Karl Barth Gesamtausgabe, V. Briefe, Zürich 1973, bes. die Briefe ab Sommer 1919.

[19] Leipzig 1931.

auslegung[20] über die Sünde „dürften ganz mit Hegels Gedanken über das Böse übereinstimmen“[21], bemerkt er, wie wir jetzt verstehen werden, am Rande nur: „Oh!“[22] – Ferner legt er Sonderdrucke von Aufsätzen über Hegel in seine Hegel-Bücher ein. Doch ehe er 1932/33 an eine Überarbeitung des Hegel-Kapitels denken kann, ist offenbar das Semester schon beendet: „Als das Hitlerreich anbrach, war ich gerade mit J. J. Rousseau beschäftigt!“[23] Zeugnisse von Hörern seiner Vorlesungen lassen es sogar unsicher erscheinen, ob er das Kapitel über Hegel in Bonn überhaupt noch einmal vorgetragen hat.[24]

So müssen wir Karl Barths intensive Auseinandersetzung mit Hegel auf den Spätherbst 1929 und seine konzentrierte Lektüre von Primärtexten auf gut 200 von ca. 1000 Seiten der Hegelschen *Religionsphilosophie* beschränkt wissen. In der Tat ist Hegel Karl Barth „ziemlich aus den Augen gerückt“, seit er 1929 über ihn schrieb. Abgesehen von gelegentlichen Rückgriffen auf die 1929 angefertigten Karteikarten hat Barth sich mit Hegels Werken nicht mehr beschäftigt.

---

[20] Nadler verwendet die 5. Aufl.
[21] Nadler, 39.
[22] Nadler, 39; das Exemplar befindet sich im Karl-Barth-Archiv, Basel.
[23] Busch, 234, vgl. ebd. (siehe Anm. 1).
[24] Herrn Pfarrer H. Traub verdanke ich den Hinweis, dass die Vorlesung im WS 1932/33 mit dem Kapitel über Kant endete; in undatierten Aufzeichnungen von ihm fänden sich jedoch (SS 1933?, M. W.) Kapitel über Herder, Hegel, gefolgt von Theologen des 19. Jahrhunderts. Herr Prof. W. Fürst teilte mir mit, er meine sich zu erinnern, dass „Hegel“ Thema der Stipendienprüfung war, woraus zu schließen sei, dass er (WS 1932/33?, M. W.) in der Vorlesung behandelt wurde. Herr Dr. W. Koch schrieb mir: „Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit kann ich Ihnen aus meiner Erinnerung sagen, daß Barth in Bonn zwar Novalis, aber nicht mehr Hegel vorgetragen hat.“

Doch wie ist dann seine Bemerkung zu verstehen, er habe „eine gewisse Schwäche für Hegel und tue gern immer wieder einmal etwas ‚hegeln'"? Wie lässt sich vor allem der Eindruck von Barth-Forschern erklären, die Bezüge, Verwandtschaften und Übereinstimmungen zwischen Barth und Hegel feststellen zu können meinten? Wie lassen sich diese Befunde erklären, die über die von uns gesicherte schmale Basis so auffällig hinausgehen? Die Auffassungen der Forschung hinsichtlich der Verwandtschaft zwischen dem Denken Barths und Hegels sowie Barths eigene Aussage, er „hegele" immer wieder einmal, lassen sich mit Hilfe einer These stützen. Diese These lautet:
Zwischen Barth und Hegel besteht eine entfernte Verwandtschaft hinsichtlich ihres methodischen Verfahrens.
Ausgehend von Barths Darstellung der Hegelschen Philosophie werde ich diese These zu entfalten und zu vertreten suchen.

2. Die Verwandtschaft Barths und Hegels hinsichtlich eines methodischen Vorgehens

Ein Prinzip, das „verblüffend einfach" ist[25], sieht Barth in Hegels Philosophie vorausgesetzt und betätigt. Es handle sich um das Prinzip des Selbstvertrauens, genauer um das „Selbstvertrauen des *denkenden* Menschen"[26] und noch bestimmter um das Vertrauen des Menschen auf Äquivalenz und Identität zwischen seinem Denken und dem von

[25] Prot. Theol., 349 (siehe Anm. 3).
[26] Prot. Theol., vgl. 355.

ihm Gedachten.[27] Dieses Vertrauen sei ferner als ein Vertrauen auf die Vernunft und auf den Geist anzusehen. Die wahre Vernunft des Menschen aber sei für Hegel zugleich die Vernunft Gottes[28], und auch der Geist sei mit Gott identisch.[29] Von daher komme es bei Hegel zu einer Identität von Gottvertrauen und Selbstvertrauen.[30]

Barth ist sehr daran interessiert, eine erste und zugleich zentrale Grundlage in Hegels Philosophie auszumachen, ein *Prinzip*, wie er sagt. In der Übereinstimmung von Denken und Gedachtem, die er mit einer Identität von Gottvertrauen und Selbstvertrauen zusammenbringt, in dieser Verbindung zweier „Übereinstimmungen" meint er ein solches Prinzip gefunden zu haben. „Ereignis der Vernunft", so nennt Barth den seines Erachtens alles verbindenden Gedanken. Das „Ereignis der Vernunft" setzt er mit allen gewichtigen Begriffen Hegels gleich: „Ereignis der Vernunft oder des Begriffs oder der Idee oder des Geistes", so formuliert er.[31] Das Ereignis der Vernunft sei synonym mit Leben, Bewegung, Prozess[32], heißt es an anderer Stelle.

Diese einfache Gleichsetzung zahlreicher grundlegender Ausdrücke der Hegelschen Philosophie ist die schwache Seite von Barths Darstellung. Diese Gleichsetzungsstrategie oder, wie Barth sagt, diese Rück-

---

[27] Diese Wendungen Prot. Theol., 355.
[28] Prot. Theol., 353, 356.
[29] Vgl. Prot. Theol., 350.
[30] Siehe z. B. Prot. Theol., 353.
[31] Prot. Theol., 355.
[32] Vgl. Prot. Theol., 356.

führung auf „einen zugleich einfachen und umfassenden Gedanken“[33] lässt sich leicht – schon mit Hilfe bloßer Zitate aus Hegels Texten – zurückweisen.

Den Einbau aller Gedanken in eine einzige Denkfigur und ihre Rückführung auf ein einziges, nur verschiedene Benennungen tragendes Prinzip hat Hegel schon in frühen Jahren kritisiert und verspottet. Er wirft Schelling vor, nur die „Eine unbewegte Form … an dem Vorhandenen herum(zu)führ(en)“[34], und persifliert den „einfarbige(n) Formalismus“ und die „Eintönigkeit“ dieses Vorgehens. Er ist der Überzeugung, dass das, was ein „bloßes Prinzip“ sei, eben deshalb „nichts tauge“, und in einem erhellenden Aphorismus formuliert er: „Das *Princip* enthält Alles eingehüllt, aber auch nur eingehüllt, latent, den leeren formalen Begriff, nicht die Sache selbst. Wie ein Geiziger im Beutel alle Genüsse als Möglichkeit behält und sich die Wirklichkeit, die Beschwerlichkeit des Genusses selbst, erspart.“[35]

Böte Barth *nur* die Suche nach einem Prinzip der Hegelschen Philosophie, nur den Versuch, dieses Prinzip in *einem* Ausdruck zu erfassen, und schließlich die Behauptung, Vernunft, Begriff, Idee, Geist, Gott meinten alle dasselbe Prinzip bei Hegel, so sollten wir uns mit seinen Ausführungen nicht weiter beschäftigen. Sie würden nur alte Vorurtei-

---

[33] Prot. Theol., 354.
[34] Phänomenologie des Geistes (PhB 114), Hamburg, 6. Aufl. 1952, 18 (zit.: Phänomenologie). Hegel nennt zwar nicht Schellings Namen, doch dieser fühlt sich – zu Recht – angesprochen und getroffen. Vgl. die empfindliche Reaktion in: Briefe von und an Hegel I (PhB 235), Hamburg, 3. Aufl. 1969, 194.
[35] In: K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, Darmstadt 1969, 543.

le wiederholen und könnten nicht einmal ansatzweise das kunstvolle Arrangement von Hegels Texten erklären. Völlig unverständlich bliebe, warum ein scheinbar so monoton und monoman organisiertes Denken epochemachend wirkte, warum es Aussagen und Befunde generieren konnte, die auch heute noch beeindrucken und überzeugen. Doch Barth geht – im Gegensatz zu vielen anderen Hegel-Forschern vor und nach ihm – schließlich über den Versuch hinaus, ein bloßes Prinzip, einen einfachen Ausgangspunkt, ein fixes Zentrum, einen bloßen Grundgedanken zu bestimmen.

Er schreibt: „Identität von Gottvertrauen und Selbstvertrauen" – darauf gegründet „muß es … zu einer nie versagenden, nie auslassenden *Methode* des Denkens kommen."[36] In der *Methode*, so stellt Barth fest, erfolge die Identität von Selbstbewegung des denkenden Subjekts und Selbstbewegung des gedachten Inhalts.[37] Die berühmte dialektische Methode sei hier „Eins und Alles"[38], die Methode sei das Zentrum[39], die von Hegel entwickelte universale Methode sei der universale Schlüssel, eine universale Denkregel für Denken und Wirklichkeit.[40] Vom „Rhythmus dieser Methode" müsse sich der, der nicht unwissend bleiben wolle, erfassen lassen.[41]

---

[36] Prot. Theol., 353 (siehe Anm. 3).
[37] Prot. Theol., 358.
[38] Prot. Theol., 357.
[39] Prot. Theol., 363. „Nicht diese oder jene Disziplin, nicht ein besonderes Lebensgebiet und wissenschaftliches Stoffgebiet, auch nicht das des Staates, auch nicht das der Geschichte, auch nicht das der Religion, ist hier an sich organisierendes Zentrum, sondern allein die in allen Disziplinen, Lebens- und Stoffgebieten anzuwendende und sich bewährende *Methode*", ebd.
[40] Vgl. Prot. Theol., 363.
[41] Vgl. Prot. Theol., 357.

Barth hat diese universale Methode nicht befriedigend charakterisiert. Vermutlich im Anschluss an die Darstellung der Philosophiegeschichten, jedenfalls unter dem Niveau seiner übrigen Ausführungen, nennt er sie die „*Methode* von Thesis, Antithesis und Synthesis.“[42] Vor allem hat er die unzureichend charakterisierte und unzulänglich beschriebene Methode letztlich doch wieder als bloßes Prinzip bezeichnet und aufgefasst.[43] Doch dass er überhaupt der Methode Hegels beharrlich Erwähnung tut, dass er überhaupt die Methode, die nach Hegels Überzeugung Prinzipien hervorbringt und kontrolliert verändert, wiederholt und nachdrücklich ins Auge zu fassen sucht, unterscheidet seine Darstellung von vielen anderen, die sich mit einzelnen *Gedanken* und Themen Hegels, nicht aber mit seinem *Denken* befassen. Nicht ein Gedanke, sondern eine gedankliche Vollzugsform steht bei Hegel in der Tat im Zentrum aller philosophischen Untersuchungen und Darstellungen.[44]

Man kann Barths Erkenntnis der zentralen Stellung der Hegelschen Methode als eine gute Interpretationsleistung hervorheben, die vor allem im Blick auf die Kürze seiner Beschäftigung mit Hegel erstaunlich ist. Für uns jedoch ist Barths Bewusstsein von der Zentralität der Methode in Hegels Werk aus einem anderen Grund wichtig. Erst dort, wo der Bezug auf eine Methode statt auf einzelne Gedanken erfolgt,

---

[42] Prot. Theol., 357.
[43] Vgl. Prot. Theol., 364, 369ff.
[44] Vgl. Phänomenologie, z. B. 40 (siehe Anm. 34); ders., Wissenschaft der Logik, 2. Teil (PhB 57), Hamburg 1966, 485ff (zit.: Wissenschaft der Logik).

erst dort, wo vermutet werden könnte, Barth wiederhole ein geregeltes Verfahren Hegels, erreichen wir die Ebene, auf der sinnvoll der Eindruck entstehen kann, Karl Barth *hegele* in seinem eigenen Werk. Erst auf dieser Ebene kann bei Barth selbst, kann bei anderen der Eindruck entstehen, Hegels Denken mache sich in Barths Werk grundsätzlich prägend geltend – Barth habe nicht lediglich einzelne Gedanken, Einfälle, Hinweise übernommen und wiederholt. Doch ist eine solche Übereinstimmung zwischen Barths und Hegels Denkweise überhaupt gegeben?

Ich möchte diese Frage in folgender Differenzierung behandeln:

1. Lässt sich überhaupt ein methodischer Zug in Barths Denken ausmachen, den er zumindest gelegentlich zur Geltung bringt? Diese Frage wird mit Ja beantwortet werden können. Es gibt einen bisher nicht deutlich erkannten methodischen Zug im Denken Barths[45], dessen Darstellung den Hauptteil aller folgenden Überlegungen ausmachen wird.

2. Hat Barth sich diesen methodischen Zug in direktem und bewusstem Rückgang auf Hegels Theorie angeeignet? Die Antwort auf diese Frage wird Nein lauten müssen.

3. Lassen sich so deutliche Verwandtschaften zwischen Barths methodischem Vorgehen und Hegels Methode erkennen, dass in der

[45] Da dieser methodische Zug den Interpretationsbeiträgen entging, dominierte wohl die Suche nach einer „formale(n) Begründungsstruktur dogmatischer Aussagen“, E. Jüngel, Art. K. Barth, TRE V, 251ff, 262 (= ders., Einführung in Leben und Werk Karl Barths, in: Barth-Studien, Zürich / Köln / Gütersloh 1982, 22ff, 48f); sie brachte einen von Barth überholten philosophischen Denkstil und die Bereitschaft zum Konstrukt mit sich und konnte trotz der reproduzierbaren Formen nicht für hinreichende gedankliche Klarheit sorgen, vgl. TRE V, 263 (= Barth-Studien, 49).

Barth-Interpretation und bei Barth selbst der Eindruck entstehen konnte, er „hegele“ gern immer wieder einmal etwas? Diese Frage werden wir bejahen können.

3. Ein methodischer Zug im Denken Barths

Der Tambacher Vortrag, durch den Barth in Deutschland Popularität gewinnt, der berühmte Vortrag mit dem Titel „Der Christ in der Gesellschaft“, beginnt mit dem Satz: „Hoffnungsvoll und zugleich seltsam nachdenklich sieht uns die Frage an: Der Christ in der Gesellschaft.“[46] Man fragt sich, warum die offene Wendung „Der Christ in der Gesellschaft“ von Barth als *Frage* aufgefasst wird. Banal wäre die Feststellung, dass das Thema „Der Christ in der Gesellschaft“ eben viele Fragen mit sich bringe und einschließe, dass es zu vielen Fragen provoziere, dass es geradezu ein Syndrom von Fragen markiere. Warum aber fasst Barth das Thema als eine *Frage* auf, warum spricht er von *der* Frage: „Der Christ in der Gesellschaft“?

---

[46] K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I (ThB 17/1), hg. J. Moltmann, München, 2. Aufl. 1966, 3ff, 3 (zit.: ThB 17/1). Zur Vorbereitung und Wirkung des Vortrags siehe F.-W. Marquardt, Der Christ in der Gesellschaft: 1919-1979. Geschichte, Analyse und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag, München 1980, bes. 18ff. Zur angekündigten „Analyse“ des Vortrags, einer, wie Barth treffend an Thurneysen schreibt (Briefwechsel I, 344 [siehe Anm. 18]), „nicht ganz einfache(n) Maschine …, vorwärts- und rückwärtslaufend, nach allen Seiten schießend, an offenen und heimlichen Scharnieren kein Mangel“ (vgl. auch den Hinweis auf nochmalige Überarbeitung des Vortrags, Briefwechsel I, 346), bietet Marquardt allerdings nur einige Ansätze (vgl. Marquardt, 43, 47, 49).

Der gesamte Vortrag gibt darauf die Antwort: Der Christ in der Gesellschaft – das ist eine Frage, weil es sich um eine unzureichend bestimmte Wendung handelt, weil das Verb, das Prädikat, weil die verbindende Mitte fehlt.

Um diese Mitte und zugleich die Gründe für ihr Fehlen deutlicher werden zu lassen, untersucht Barth die Aussage Schritt für Schritt, Element für Element, Stelle für Stelle. Erstens: *Der* Christ – so erläutert Barth mit Hilfe einer Verneinung –, das sind *nicht* wir, die Christen. Der Christ – das ist Christus.[47] Zweitens: Eine Leerstelle, ein ungeschriebener Gedankenstrich trenne die Ausdrücke Christ und Gesellschaft.[48] Das unausgesprochene Aussageelement erläutert Barth wieder mit Hilfe einer Verneinung. Der Gedankenstrich ist *nicht* ein Bindestrich. „Das Göttliche ist etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, etwas der Art nach Neues, Verschiedenes gegenüber der Welt.“[49] Es steht nicht in natürlicher Verbindung mit der Welt. Ebenso ist die Gesellschaft ein jedenfalls „nach außen in sich geschlossenes Ganzes“, das beherrscht ist von seinem eigenen Logos.[50] Drittens: Nun fällt das Augenmerk auf das dritte Element: „in der Gesellschaft“. Wieder wird mit Hilfe einer Verneinung erläutert: *Nicht* von der Gesellschaft, nicht von uns geht etwas aus, was diese Trennung zwischen Gott und unserem Leben überwindet, was etwas in der Gesellschaft in Bewegung

[47] Vgl. ThB 17/1, 3f.
[48] Siehe aber ThB 17/1, 5: „Der Christ – in der Gesellschaft! Wie fallen diese beiden Größen auseinander …"
[49] ThB 17/1, 6.
[50] ThB 17/1, 7.

bringt, etwas Neues manifestiert.[51] Es handelt sich vielmehr um eine Bewegung von Christus, von Gott her oder, wie Barth auch formuliert, um „das unbedingt *Neue* von *oben*", senkrecht von oben her.[52] Es geht also um die „Einsicht in (den) Durchbruch des Göttlichen ins Menschliche hinein."[53] Danach fragt die Frage: Der Christ – in der Gesellschaft.

Aber auch dieser Befund ist noch relativ offen und vage. Nun erfolgt ein zweiter Interpretationsgang. Die Aussage in umgekehrter Richtung durchlaufend, konzentriert sich Barth zunächst auf die Gesellschaft, in der durch die genannte Bewegung Gottes die „tödliche Isolierung des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen … sehr ernstlich in Frage gestellt ist."[54] Danach beschreibt Barth die so schwer artikulierbare Mitte und fasst sie als ein Bewegtwerden der Gesellschaft „aus dem Tod heraus ins Leben" auf.[55] Schließlich konzentriert er sich wieder auf den Ausdruck „der Christ". Im Blick auf Jesus Christus wird die gesuchte Bewegung klar erkennbar. Sie lautet: „es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen."[56]

Doch bei dieser Rückwärtsbewegung können wir nicht stehen bleiben. Es geht nicht um eine bloße Hin- und Herbewegung zwischen Christus und der Gesellschaft, um eine nur als ein Wechselverhältnis be-

---

[51] ThB17/1, 8, vgl. 9-11.
[52] ThB 17/1, 11, vgl. 11-13.
[53] ThB 17/1, 13.
[54] ThB 17/1, 15, vgl. 15f.
[55] Als „begreifen" ThB 17/1, 16f und als ein „Mitkommen und Mitgenommenwerden" ThB 17/1, 18f.
[56] ThB 17/1, 19.

schreibbare Relation. Es reicht nicht aus festzuhalten, Christus selbst bringe sich – souverän, von oben – in der Gesellschaft zur Geltung und diese Bewegung und die dergestalt bewegte Gesellschaft könnten dann von uns, von der Gesellschaft ausgehend in Christus erkannt werden. Gegen eine Umkehrung: „Die Lage in der Gesellschaft und Christus", gegen den Ausgang von der Gesellschaft, selbst wenn dieser sich an Christus zu orientieren suchte, hält Barth die unumkehrbare Ordnung der Themenstellung und ihr theologisches und sachliches Recht fest. Schroff bemerkt er, es sei „dumpf und gottlos, Christus immer nur als den aus einer unbegreiflichen Versenkung auftauchenden Erlöser oder vielmehr Retter der gegenwärtigen, im Argen liegenden Welt zu denken." Und er fährt fort: „Das Reich Gottes fängt nicht erst mit unsern Protestbewegungen an."[57] Der reale Ansatz bei der Gesellschaft und die dann unbegreifliche Bewegung auf Christus hin sind dumpf und gottlos – auch wenn *davor* oder *danach* vom Bewegtwerden der Gesellschaft durch Christus gesprochen werden sollte.[58]

Ein dritter Durchgang durch die Frage „Der Christ in der Gesellschaft" verhindert es, bei einem außertheologischen Ansatz und bei Ergebnissen stehen zu bleiben wie etwa der vagen Feststellung, es komme auf ein wechselseitiges Ineinandersein an, man müsse gleichermaßen Christus in der Gesellschaft und die Gesellschaft in Chri-

[57] ThB17/1, 20.
[58] Vgl. ThB 17/1, 21ff, bes. auch den Hinweis auf die mit einem „weltbejahenden Hindurchschauen auf den Schöpfer" verbundenen Gefahren (22) und demgegenüber auf ein „Hindurchschauen in die *ursprüngliche* Schöpfung" (24, Hervorhebung M. W.).

stus sehen.[59] Gegenüber einem Ausgang von der Gesellschaft oder gegenüber einem Sowohl-als-Auch, das von Christus und von der Gesellschaft gleichermaßen auszugehen erlaubt, betont Barth die von Christus herkommende Sachlichkeit. Es gibt eine theologisch orientierte Sachlichkeit, die von Gott und seiner Verheißung her die Gesellschaft ins Auge fasst.[60] Barth hält fest: Die Gesellschaft in Christus – das sind die Christen. In Christus nun stehen die Christen in Opposition zur übrigen Gesellschaft, aber auch in Geduld der Welt gegenüber. Die Christen stehen in Opposition und Geduld der Welt gegenüber. Das ist die realistische Trennung von „Christ“ und „Gesellschaft“, an der auch die Christen teilhaben.

Weiter hält Barth fest: Die Christen werden aber in die Bewegung Gottes hineingenommen, in die schwer aussprechbare Mitte und Bewegung, die die Kluft zwischen Christus und der Gesellschaft überwindet, die Bewegung, die ein Einbruch Gottes in die Gesellschaft ist. Und eben weil es eine Bewegung Gottes ist, weil die Kluft zwischen Christ und Gesellschaft von Gott her überwunden wird, deshalb stehen wir tiefer in der Distanz als in der Beteiligung an der Gegenwart, „tiefer im Nein als im Ja.“[61] Die Christen, die erst hinein müssen in die Bewegung Gottes an der Gesellschaft, stehen aber schließlich doch auch „in der Gesellschaft“, im Warten der Gesellschaft auf die Bewegung der Welt durch Gott.

---

[59] Dazu, dass solche Perspektiven Barth einst nahe lagen, siehe Jüngel, TRE, 255 (= Barth-Studien, 30f) (siehe Anm. 45).
[60] ThB 17/1, 24ff, bes. 25 u. 27 (siehe Anm. 46).
[61] ThB 17/1, 28.

Die Christen – erstens in Christus, zweitens in der die Trennung von Gott und Welt überwindenden Bewegung Gottes und drittens in der von Gott getrennten Gesellschaft stehend – diese Antwort wird zugleich wieder zur Frage, zur Erkenntnis der Zerrissenheit. Warum stehen wir dort *und* hier?[62]

Die Antwort, die die klare Bestimmung der Mitte zwischen „der Christ“ und „in der Gesellschaft“ mit sich bringt und die die Zerrissenheit unserer Stellung hier und dort zugleich bestätigt und überwindet[63], lautet: In Gott als *spes futurae vitae* wird unser Ja und Nein zur Gesellschaft in das rechte Verhältnis gesetzt, in ihm ist die Synthesis, in ihm ist sie zu finden.[64] Diese die Christen ergreifende Bewegung durch Gott, „das ist’s offenbar, … was in unserm Thema das Gesuchte ist.“[65] Christus ist die *spes futurae vitae* in der Gesellschaft. Die Christen warten auf die *spes futurae vitae*, leben in ihr, werden zu ihren Gliedern – in der Gesellschaft.

Dieses methodisch vorgehende und konsequent verfahrende Bemühen um Bestimmtheitsgewinn unter beharrlicher Orientierung an den Elementen einer offenen Aussage und ihrem Verhältnis finden wir, wie gleich zu zeigen ist, bei Barth häufig und vor allem an zentralen Stellen seines Werkes. Nicht ein Begriff, nicht ein mehr oder weniger

---

[62] Vgl. ThB 17/1, 29, 29ff.
[63] Vgl. ThB 17/1, 33, aber auch schon 32, vor allem den Hinweis auf die von Gott zu überwindende Kontinuität der Kreatürlichkeit und Wirklichkeit. Dazu wiederum ThB 17/1, 34.
[64] Vgl. ThB 17/1, 36.
[65] ThB 17/1, 36.

komplexer Vorstellungszusammenhang, sondern eine kurze Aussage[66] bildet Grundlage und Ansatz theologischer Arbeit.

Einen eindrücklichen Beleg für unsere These bietet Barths Ansatz der Lehre *Vom dreieinigen Gott in seiner Offenbarung* sowohl in der *Christlichen Dogmatik* (§ 8) als auch in der *Kirchlichen Dogmatik* (§ 8). Barth betritt das Gebiet der Trinitätslehre, wie er sagt, „logisch ganz einfach" mit den „Fragen nach Subjekt, Prädikat und Objekt des Sätzleins ‚Gott redet', *Deus dixit.*"[67] Ja, er stellt die Behauptung auf: Auf diese Fragen antwortet die Trinitätslehre. – Fehlte der Aussage „Der Christ in der Gesellschaft" das Prädikat, so fehlt dem Satz „Gott hat geredet" ersichtlich das Objekt, nach dem Barth doch fragen will. Wieder verbindet Barth den Prozess der Bestimmung des offenen Aussageelements mit einer Schritt für Schritt die Aussage erläuternden und die Erläuterung mit Hilfe von Negationen durchführenden Interpretations- und Gedankenbewegung. Barth stellt bekanntlich das „*Deus dixit*" als Offenbarungsgeschehen dar, in dem sich Gott als der Herr offenbart und sich selbst zum Objekt seines Offenbarungsgeschehens bestimmt: „Gott kann nichts Bestimmteres, nichts Glaubwürdigeres, nichts Lebendigeres offenbaren als sich selber."[68] An Barths Methode der, wie er sagt, Erforschung der Tiefen des *Deus di-*

---

[66] Die wichtigsten Aussagen werden als Äquivalente für den Namen Gottes und die Rede von „Offenbarung" eingeführt. Siehe bes. KD I/1, 122f: „Wer Offenbarung sagt", stellt Barth dort fest, der „sagt: ‚Das Wort ward Fleisch.'" Wer Offenbarung sagt, der sagt ebenso „Gott mit uns." Wer Offenbarung sagt, der sagt „Deus dixit." In der methodisch vorgehenden Auslegung gerade dieser Aussage gestaltet Barth wichtigste Passagen seines Werkes.
[67] Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. I, Die Lehre vom Worte Gottes, München 1927, 127 (zit.: Christl. Dogmatik).
[68] Christl. Dogmatik, 139.

xit[69] ist nach Erscheinen der *Christlichen Dogmatik* Kritik geübt worden. Er hat mit erkennbarer Unsicherheit darauf reagiert. Sein methodisches Vorgehen aber hat er nicht grundsätzlich geändert, wie in diesem Fall der § 8 der *Kirchlichen Dogmatik* über „Gott in seiner Offenbarung“ dokumentiert.[70]

Einen weiteren Beleg für unsere These bietet der § 15 der *Prolegomena*, den E. Jüngel mit Recht als materialiter in nuce dargelegte Christologie[71] bezeichnet hat. Dieser Paragraph wird organisiert durch Barths methodisch verfahrende Auslegung von Joh 1,14: *Das Wort ward Fleisch.*

Barth betont zunächst[72], das *Wort* ward Fleisch – dies heiße *nicht*, dass wir das Wort isolieren können. Wir würden uns damit sofort auf dem Wege der doketischen Christologie befinden. Das Wort ward Fleisch – das heiße aber, „das Wort ist Subjekt … Ihm *widerfährt* nicht etwas, sondern es *handelt* in dem von ihm ausgesagten Werden …“[73] Nachdem Barth in vielen Wendungen betont und erläutert hat: „Das *Wort* redet, das *Wort* handelt, das *Wort* siegt“ usw. und die Weiterungen dieser Gewichtung vor Augen gebracht hat, wendet er sich dem zweiten Element des griechischen Satzes zu: Das Wort ward *Fleisch*[74], um

---

[69] Christl. Dogmatik, 147.
[70] Siehe KD I/1, 312 u. 316; die Entwicklung 323ff, die Modifikation 331, 332ff u. 372. Vgl. dazu J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 156ff (zit. Moltmann, Trinität).
[71] Art. Barth, TRE V, 263 (= Barth-Studien, 51) (siehe Anm 45).
[72] KD I/2, 145ff, bes. 147ff.
[73] KD I/2, 147.
[74] KD I/2, 161ff.

in dieser Perspektive das Inkarnationsgeschehen zu bedenken. Schließlich betrachtet er die Fleischwerdung des Wortes im Blick auf das *egeneto*.[75]

Auch in seiner *Erwählungslehre* zeigt Barth, dass er sich konsequent an der Näherbestimmung einer Aussage orientiert, und er spricht deutlich aus, dass zunächst das Subjekt, dann der Gegenstand der Erwählung und dann die nicht aufzulösende Einheit beider zu erhellen sei. Auch hier sind die Elemente des Satzes, „daß Gott den Menschen wählt", erst bestimmter zu ordnen. Barth betont: Auf die Frage nach dem Subjekt der ewigen Gnadenwahl antwortet der Satz: „Jesus Christus ist der erwählende Gott." Auf die Frage nach dem Gegenstand antwortet der Satz: „Jesus Christus ist der erwählte Mensch." In diesen zwei Sätzen und der durch sie ermöglichten bestimmten Aussage „Gott wählt den Menschen" liege das ganze Prädestinationsdogma.[76]

Schließlich möchte ich hervorheben, dass Barth seine *Versöhnungslehre* in der Orientierung an einer Aussage und ihrer methodisch vorgehenden, Unbestimmtheit festhaltenden und sodann reduzierenden Auslegung organisiert. Wieder konzentriert er sich auf Joh 1,14. „Das Joh 1,14 bezeugte Ereignis der Inkarnation hat zwei Komponenten", schreibt er. „Betont man: ‚Das Wort ward *Fleisch*', dann macht man eine Aussage über *Gott*; man sagt dann …: Gott *ging* ohne aufzuhören

[75] KD I/2, 174ff.
[76] Belege, z. T. hervorgehoben, KD II/2, 157. „In diesen zwei Sätzen ist, streng genommen, das ganze Praedestinationsdogma enthalten. Alles, was weiter darüber zu sagen sein wird, wird in der Entfaltung und Anwendung dessen bestehen müssen, was mit diesen zwei Sätzen in ihrer Einheit gesagt ist" (ebd).

wahrer Gott zu sein, *in die Fremde*.“[77] Unter dem Titel „Jesus Christus, der Herr als Knecht“ hat Barth diesen Gedanken- und Auslegungsgang vollzogen.[78] Er fährt fort: „Betont man: ‚Das *Wort* ward Fleisch’, dann macht man eine Aussage über den *Menschen* (und sagt …): der Mensch *kehrte*, ohne aufzuhören, Mensch zu sein … – dieser eine Menschensohn *kehrte heim*.“[79] Unter dem Titel „Jesus Christus, der Knecht als Herr“ hat Barth diese Heimkehr des Menschensohnes dargestellt.[80]

Die doppelte Gewichtung der Aussage „Das Wort ward Fleisch“ sucht einen Ausgleich, und die Offenheit der beiden Wendungen „Jesus Christus, der Herr als Knecht“ und „Jesus Christus, der Knecht als Herr“ ist zur Bestimmtheit zu bringen. Dies leistet der Satz, der dem dritten Band der Versöhnungslehre zugrunde liegt, dessen Auslegung die Darstellung der „Herrlichkeit des Mittlers“ leitet: Es ist der Satz: „Jesus Christus lebt.“ Mit Barths Worten: „… wir beginnen mit dem Satz: Er, Jesus Christus, *lebt*. Das ist der einfachste christologische

---

[77] KD IV/2, 20. Der unbefangene Leser mag demgegenüber denken, eine Aussage über Gott sei durch die Betonung: „Das *Wort* ward Fleisch“ angezeigt. Barth erkennt aber das kompensatorische Moment der künstlichen Betonung und liest den betonten Satz offenbar als zusätzlichen Hinweis zur Interpretation des unbetonten.
[78] KD IV/I, §§ 59ff.
[79] KD IV/2, 20f.
[80] KD IV/2, §§ 64ff. Die durch die verschiedene Gewichtung in der Betonung der ersten Worte von Joh 1,14 hervorgerufene „Bewegung“ und Suche nach Vermittlung, die dann die Entwicklung der Versöhnungslehre leitet, lässt sich schon am Anfang von KD IV/1 erkennen, wo Barth mit der Wendung „Gott mit uns“ (vgl. KD IV/1, 1ff) und deren Umkehrung arbeitet. Siehe dazu D. Korsch, Christologie und Autonomie. Zu einem Interpretationsversuch der Theologie Karl Barths, EvTh 41, 1981, 142ff, der sehr schön und treffend die hier erfolgende „Auslegung des Eigennamens“ beobachtet (167). Zu Korschs Anliegen, eine solche Auslegung „begrifflich“ (ebd.) nennen zu können, und zu der damit verbundenen Suche nach der „prinzipientheoretische(n) Struktur der Kirchlichen Dogmatik“ (166 und die Bestimmungen 167-170) siehe z. B. KD IV/3, 808f.

Satz und zugleich der schwierigste … Er sagt etwas ganz Formales und sagt eben damit auch das Materiellste, was von ihm zu sagen ist.“[81]

Dieser Satz wird nun konsequent entfaltet, so wie wir es im Blick auf den Tambacher Vortrag ausführlich und im Blick auf grundlegende Partien der *Kirchlichen Dogmatik* skizziert gesehen haben. *Jesus Christus* lebt. Er – nicht ein Bild von ihm, sondern er, der Auferstandene.[82] Er *lebt*, d. h. nicht, er hat gelebt, und auch nicht, er wird leben[83] – usw.

Warum ist dieses methodische Verfahren Barths besonderer Beachtung wert? Zunächst handelt es sich um ein Vorgehen, das *vier* Vollzugsweisen des Denkens zu verbinden erlaubt, die sonst sehr selten bei einem theologischen Denker zusammenkommen.

Barth vermag *erstens* in einer Weise zu verfahren, die sich mit Gründen als „*konsequente Exegese*“ bezeichnen lässt. Zwar wendet Barth, wie wir sahen, dieses Verfahren nicht ausschließlich auf biblische Texte an. Aber primär verwendet er es, um auf eine einfache – eine genial einfache – Weise einen Übergang von systematisch-theologischer zu exegetischer Arbeitsweise herzustellen.

---

[81] KD IV/3, 41, vgl. nun die Näherbestimmung dieser Aussage 41ff.
[82] Vgl. KD IV/3, 46f.
[83] Vgl. KD IV/3, 47f.

Zweitens will Barth, indem er sich auf eine Aussage konzentriert, ein *Geschehen* vor Augen bringen: das Geschehen des zum Menschen sprechenden, des zu uns kommenden Gottes. Die beständige Imagination dieses Geschehens verleiht den Texten Barths ihre Eindrücklichkeit und Eindringlichkeit, mögen auch scharfe Kritiker sagen: ihre Naivität und Penetranz.

Drittens kann Barth in dem von ihm eingeschlagenen Verfahren zugleich mit relativ *abstrakten Denkformen* und mit sehr *konkreten* und aktuellen *Bezugnahmen* auf Adressaten der Texte und ihre Situation arbeiten. Ohne in der Konzentration auf die *eine* Aussage, das *eine* Geschehen nachzulassen, kann er ganz schlichte und plastische Überlegungen über Gott, das vorangehende, aktive, souveräne Subjekt, und sein Handeln an uns heute anstellen, aber auch komplizierte Reflexionen über das „Gott in uns“ und das „Wir in Gott“. Vor allem kann er wohlgeordnet mehrdimensionale, mehrperspektivische Darstellungen von einem Geschehen geben; z. B. Gott ist bei uns – das heißt im Blick auf Gott … – das heißt im Blick auf Gottes Sein … – das heißt im Blick auf uns …

Von besonderer Bedeutung scheint mir die *vierte* Errungenschaft des methodischen Vorgehens Barths zu sein. Er setzt jeweils mit einer relativ offenen, unbestimmten oder zumindest mehrdeutigen Aussage ein: *Deus dixit*! Gott hat geredet! – *Immanuel*, Gott mit uns! – Der Christ in der Gesellschaft! – Die kurzen, offenen Aussagen, denen das Prädikat oder das Objekt fehlt, die unvollständig und mehrdeutig sind

oder erscheinen, können geradezu als Fragen aufgefasst werden. Hörende, Leser und Leserin werden nun von Barth mitgenommen auf den Weg der Präzisierung und Beantwortung dieser Fragen. Die vage Aussage am Anfang gewinnt sukzessive an Bestimmtheit. Mit Hilfe von Negationen, mit verschiedenen Gewichtungen wird sie ausgelegt, erläutert, präzisiert. Damit unterscheidet sich Barths Verfahrensweise von der vieler religiöser und theologischer Ausführungen, bei denen die integrativen, offenen Aussagen nicht am Anfang, sondern am Ende stehen. Er geht nicht den Weg von klaren Feststellungen und präzisen oder jedenfalls konkreten Fragen zu vagen, unbestimmten Wendungen, denen kaum etwas entgegenzusetzen ist und bei denen sich jeder fast alles denken kann, z. B.: Gott – der Sinn unseres Daseins; oder: Wir sind für das Leben, Sein für Andere … usw. Statt in die Vagheit zu fliehen, kommt es Barth darauf an, die Unbestimmtheit einer integrativen Aussage planmäßig zu reduzieren, einen *theologischen Bestimmtheitsgewinn* zu erzielen. Die Reduktion der Unbestimmtheit der vorausgesetzten Aussage erfolgt dabei nicht mit einem Schlag, durch eine gewitzte These oder ein gelungenes Aperçu. Der Hörer oder Leser soll nicht einfach staunen, verdutzt sein oder erheitert, sondern er soll auf einen Weg mitgenommen werden, auf dem das theologische Denken wirklich geordnet, gelenkt und orientiert werden kann. Gerade als Prozess des Bestimmtheitsgewinns, gerade in seiner Schritt für Schritt fortschreitenden, planmäßigen und nachvollziehbaren Reduktion der Unbestimmtheit elementarer Aussagen zeichnet sich Barths methodisches Vorgehen aus.

Hebt man nur die Stärken seines methodischen Verfahrens hervor und sieht von allen damit verbundenen Problemen ab – was ich an dieser Stelle tun möchte –, so lässt es sich folgendermaßen charakterisieren: Barth fasst komplexe theologische Sachverhalte in eine in der Regel zwei- bis dreistellige Aussage, die Bestimmtheitsdefizite aufweist. Er behandelt diese relativ offene und vage Aussage als Aufforderung, die auf *Näherbestimmung* und damit auf Auslegung der Aussage dringt. Bei dieser Auslegung kann er die Elemente der Aussage als *Textstücke*, als *Momente eines wirklichen Geschehens*, als *Imaginationsbereiche oder Bestandteile von abstrakten Denkfiguren* behandeln. Dies erklärt die Integrationskraft und Kreativität, aber auch die Tendenz zur Abundanz in seinen Texten. Doch wie konsequent bringt Barth dieses Verfahren zur Geltung? Ich habe von *einem* methodischen Verfahren bei Barth und von einem methodischen *Zug* in Barths Denken gesprochen und möchte keine stärkere These vertreten. Man wird nicht sagen können, Barth habe ausschließlich diese Methode verwendet. Man wird prüfen müssen, ob es sinnvoll ist festzustellen, es handle sich um den wichtigsten, wirkungsvollsten und stilbildenden methodischen Zug im Denken Barths – wofür, wie ich meine, viel spricht.

Für die Erkenntnis eines systematisch-theologisch aufschlussreichen methodischen Verfahrens und für die weiteren Überlegungen zum Verhältnis von Barth und Hegel ist die These hinreichend, es handle sich um ein methodisches Verfahren, das Barth immer wieder einmal

gern verwendet.[84] Dafür sind genügend Nachweise erbracht. Ferner ist gezeigt, dass Barth bereits 1919 in der hervorgehobenen Weise verfährt. Damit haben wir alle Voraussetzungen bereitgestellt, die Fragen, die das Verhältnis von Barth und Hegel betreffen, kurz und bündig zu beantworten.

4. Hat Barth bewusst Hegels Methode übernommen?

Wir sagten bereits, dass auf diese Frage die Antwort „Nein“ lauten muss. Die Begründung liegt nun auf der Hand. Barth hat sich, wie wir nachweisen konnten, nur im Spätherbst 1929 intensiv mit Texten Hegels beschäftigt und die zentrale Stellung von dessen Methode erkannt. Er selbst aber hat sich, wie wir ausführlich im Blick auf den Tambacher Vortrag zeigten, schon 1919 eines methodischen Verfahrens bedient. Da er eben dieses Vorgehen in den folgenden Jahrzehnten grundsätzlich beibehalten hat, muss er unabhängig von einem Studium Hegels den methodischen Zug seines Denkens entwickelt haben.

---

[84] D. Henrich hat darauf aufmerksam gemacht, dass Hegel „sich – wie nahezu alle historisch wirksam gewordenen Denker – mehr um die Ausarbeitung als um die Beschreibung seiner Methode bemühte“, Hegel im Kontext, Frankfurt 1971, 104 (zit.: Henrich, Hegel). Diese Beobachtung lässt sich wohl auch im Blick auf Karl Barth bestätigen (vgl. Anm. 107). Allerdings lassen sich auch ausdrückliche Hinweise auf sein methodisches Vorgehen namhaft machen. So beginnt z. B. der Vortrag Der heilige Geist und das christliche Leben (in: K. Barth / H. Barth, Zur Lehre vom Heiligen Geist, ZZ.B 1, 1930, 39ff) mit der Aussage: „Der heilige Geist ist …“, wobei das von uns durch Punkte markierte Bestimmtheitsdefizit durch *mehrere* Bestimmungen hervorgerufen wird. Und nun fährt Barth fort: „*Unsere Untersuchung über den heiligen Geist und das christliche Leben soll bestehen in einer Entwicklung dieses Satzes in seinen verschiedenen Relationen* …“ (40, Hervorhebung M. W.). Zu Barths eigenen Charakterisierungen einer „dogmatischen Methode“ (in KD I/2) siehe Teil III dieses Beitrags.

Aber ist es dann überhaupt sinnvoll, von Beziehung und Verwandtschaft zwischen Barth und Hegel zu sprechen? Wäre es nicht angezeigt, die diesbezüglichen Ausführungen der Forschung als fehlgeleitete Assoziationen zurückzuweisen und Barths Bemerkung, er „hegele“ gern immer wieder einmal, als unangemessene Selbstdarstellung lächelnd passieren zu lassen und zu vergessen? Gegen diesen Lösungsvorschlag spricht, dass sich tatsächlich entfernte Verwandtschaften zwischen Barths dargestelltem Vorgehen und Hegels Verfahren angeben lassen, auf die die Sekundärliteratur und Barths Selbstdarstellung zumindest intuitiv zurückgreifen konnten.

5. Hinweise auf Hegels Verfahren, die die Behauptung einer Verwandtschaft zwischen Barths und Hegels Denken begründen können

Wir beschränken uns auf einige eindrückliche Hinweise, die – nach unseren Ausführungen zum methodischen Zug in Barths Denken – der Behauptung einer Verwandtschaft zwischen Barths und Hegels Denken schnell Plausibilität verschaffen können. In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* gibt Hegel ein Beispiel für seine Methode im Blick auf den Satz: „*Gott ist das Sein*.“[85]

Die normale, nicht begreifende Betrachtung erblickt nach Hegel in dem Subjekt „Gott“ eine ruhende Größe, einen festen Boden, sie legt

[85] Phänomenologie, 51 (siehe Anm. 34).

„das Subjekt als das *gegenständliche* fixe Selbst zu Grunde.“[86] Von ihm meint sie ausgehen zu können, um ihm „dies oder jenes Prädikat beizulegen.“[87] Die *philosophische* begreifende Betrachtung dagegen fasst den Satz als eine *Bewegung* auf und betrachtet diese Bewegung. „Gott ist das Sein“ heißt für sie zuerst: Gott geht in das Sein ein. Das „Prädikat *das* Sein … hat substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt … dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu sein, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subjekt.“[88] Es kommt nun darauf an zu zeigen, wie Gott in „dem Sein“ verschwinden konnte. Indem dies aber gezeigt wird, wird Gott gerade im Sein wieder ans Licht gebracht. Wird diese Bewegung konsequent dargestellt, so gelangen, theologisch gesehen, Verborgenheit und Offenbarung Gottes zur Sprache. Philosophisch betrachtet, wird damit die „dialektische Bewegung des Satzes“[89] festgehalten. Das Verschwinden des Subjekts im Prädikat, die Darstellung des Verschwindens im Blick auf das Prädikat und das damit erfolgende Wiederauftreten, Wiederherstellen des Subjekts – so skizziert Hegel die Dialektik: nicht einfach die Behauptung einer dunklen oder paradoxen Einheit Entgegengesetzter, sondern die Darstellung der „Einheit ihrer Einheit und ihrer Differenz“.[90]

---

[86] Phänomenologie, 50, vgl. 49f.
[87] Phänomenologie, 50.
[88] Phänomenologie, 51. Vgl. zum Folgenden ebd.
[89] Phänomenologie, 53, vgl. 53f.
[90] Henrich, Hegel, 98 (siehe Anm. 84).

Es ist leicht zu sehen, dass die Konzentration auf den Satz[91], das Verhältnis zwischen seinen Elementen, die Vorstellung einer Bewegung des Subjekts ins Prädikat hinein und ähnliche Betrachtungen Barth und Hegel gemeinsam sind. Vor allem aber hat auch Hegel größere Gedankengänge durch solche Konzentration auf schwach bestimmte Aussagen organisiert. Der Abschnitt über „Die offenbare Religion“ in der *Phänomenologie des Geistes* wird durch eine in zwei Sätzen ausgedrückte Bewegung bestimmt: Die Substanz wird Selbstbewusstsein, und: Das Selbstbewusstsein macht sich zur Dingheit.[92] Hegel lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass er diese Vermittlung von Substanz und Subjekt unter Orientierung an der „Bewegung und … Umkehrung“ des Satzes darstellt. Hierbei und hierdurch verbindet er, genau wie Barth, die Arbeit mit Denkfiguren, Darstellungsformen und mehr oder minder komplexen Inhalten. Das Verfahren der methodischen Konzentration auf einen Satz und seine Struktur, die Behandlung seiner Elemente als plastisch vorstellbare Entitäten, die Betrachtung der Interdependenzen dieser Elemente aus mehreren Perspektiven, die Darstellung dieser Zusammenhänge als Entwicklung – diese Züge verbinden Barths und Hegels Denken. In dieser Allgemeinheit kann man sie auch auf Hegels Logik übertragen, und man kann schließlich festhalten, dass es beiden, Barth und Hegel, um die Aus-

[91] Vgl. auch z. B. Phänomenologie, 22f (siehe Anm. 34).
[92] Vgl. Phänomenologie, 525 u. 521.

bildung von Prozessen des Bestimmtheitsgewinns und deren Darstellung geht.[93]

Verfeinert und präzisiert man diese Beobachtung, so dominieren die Divergenzen schnell.[94] Der Eindruck einer gedanklichen Verwandtschaft zwischen Barth und Hegel ist nicht schlicht falsch und nicht einfach trügerisch – er betrifft aber nur die Grundverfassung und Oberflächenstruktur eines Verfahrens, das zugleich Konzentration und Integration verschiedener Darstellungsweisen und das Kopräsenthalten verschiedener Darstellungsebenen trotz einfacher Grundorientierung an einer kurzen Aussage ermöglicht. Doch statt nun auf zahllose *Unvereinbarkeiten*, *Beziehungslosigkeiten* zwischen Barth und Hegel hinzuweisen, wollen wir – von beobachteten Gemeinsamkeiten ausgehend – abschließend eine fundamentale *Differenz* zwischen Barth und Hegel aufzeigen.

6. Die fundamentale Differenz zwischen Barth und Hegel

Nicht nur die Beziehung, sondern auch die Differenz zwischen Barth und Hegel lässt sich klar bestimmen, wenn man ihre Stellung zur Methode beachtet. Im Blick auf die Methode setzt Barth seine Kritik an Hegel an. Warum, fragt Barth, hat die angeblich universale Methode

[93] Vgl. dazu H. F. Fulda, Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik, in: R. Heede u. J. Ritter (Hg.), Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels, Klostermann: Frankfurt 1973, 252ff u. 247ff.
[94] Siehe schon die Rede vom „Subjekt“ als „leere[m] Anfang“, Phänomenologie, 22 (siehe Anm. 34).

Hegels nicht universalen Erfolg erzielt? „Warum hat der moderne Mensch nicht endgültig zugegriffen, als ihm von Hegel … dieser Schlüssel zu allen Schlössern … in seiner Methode dargeboten wurde?“[95] Und er antwortet, es muss eine große Skepsis gegenüber einer solchen Methode vorhanden gewesen sein – nicht nur Uneinigkeit bezüglich ihrer Beschaffenheit, sondern ein Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Methode schlechthin.[96] Man fragte und suchte offenbar nicht mehr nach dem *einen* Erkenntnisweg zu allem, nach *der* Erkennbarkeit des Ganzen, nach *der* Methode.[97] Doch Barth schränkt die erfolgsorientierte Kritik sogleich ein: Es mag sein, dass die Frage nach der universalen Methode, nach dem einen Weg zur Erschließung aller Realität nur vorübergehend verstummte, es mag sein, dass diese Frage und damit Hegels Zeit erst bevorsteht.[98]

Nicht aufgrund des umstrittenen und zweifelhaften *Erfolgs* der Methode Hegels jedenfalls, sondern aufgrund des Verhältnisses dieser Methode zur *Wahrheit* muss sich nach Barths Überzeugung die Theologie von Hegel distanzieren. Die Theologie muss der philosophischen Theoretisierung[99] und Intellektualisierung[100] der Wahrheit entgegenwirken. Vor allem muss sie Hegels „*Identifizierung Gottes mit der dialektischen Methode*“[101] widersprechen. Der fundamentale Einwand lautet also, Hegel habe Gott mit der Methode identifiziert oder, wie

[95] Prot. Theol., 364 (siehe Anm. 3).
[96] Vgl. Prot. Theol., 365.
[97] Vgl. Prot. Theol., 365f.
[98] Vgl. Prot. Theol., 366, 374 u. 378.
[99] Vgl. Prot. Theol., 374f.
[100] Vgl. Prot. Theol., 375f.
[101] Prot. Theol., 376 (Hervorhebung zum Teil M. W.); vgl. 376f.

Barth auch sagt, er habe „die dialektische Methode der Logik zum Wesen Gottes“ gemacht.[102] Damit aber werde den Menschen der Zugang zum freien und konkreten Gott verstellt. Hegels Gott sei „mindestens sein eigener Gefangener“, er müsse „so funktionieren, wie wir ihn in der Offenbarung funktionieren sehen.“[103] Demgegenüber hat Barth in seinen eigenen Ausführungen zur dogmatischen Methode[104] betont, dass der Mensch gerade im Respekt vor der Freiheit des lebendigen Gottes seine eigene Freiheit betätige[105] und dass er im immer erneuten Hören und in immer erneuter Antwort auf Gottes Wort lebendig bleibe.

Es ist also nicht einfach als ein Zeichen mangelnder Selbstreflexion anzusehen, dass Barth – nach wiederholten Ansätzen zur Darstellung einer dogmatischen Methode[106] – nur die Wahl und Anordnung der zentralen Themen der Dogmatik zu rechtfertigen sucht und statt eines wiederholbaren Verfahrens das „*grundsätzlich Ungrundsätzliche* der dogmatischen Methode“ hervorgehoben wissen will.[107] Es ist nicht ein Akt methodologischer Verlegenheit, wenn Barth vor dem Versuch

---

[102] Prot. Theol., 377.
[103] Prot. Theol., 377. Siehe aber auch zur Kritik an dem von Barth in der Gotteslehre verwendeten Freiheitsbegriff: Moltmann, Trinität, bes. 68ff (siehe Anm. 70); und ders., Antwort auf die Kritik an „Der gekreuzigte Gott“, in: M. Welker (Hg.), Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“, München 1979, 168ff.
[104] KD I/2, 954ff.
[105] Vgl. KD I/2, 963.
[106] Vgl. KD I/2, 954ff u. 973.
[107] KD I/2, 972. Im Blick darauf mag sich der sonst erstaunliche Umstand erklären, dass Barth seine KD I/2, 6ff vorgetragenen Bemerkungen zur „durch die Heilige Schrift vorgeschriebenen Methode“ – er kann statt von „Methode“ auch von „Seinsordnung“ sprechen (KD I/2, 8) – nicht klar wiederaufnimmt und nicht konsequent fortentwickelt (vgl. noch einmal Anm. 84).

warnt, ein perfektes Verfahren, ein perfektes Arrangement festzulegen und „das Ganze als Ganzes auf den Plan stellen zu wollen.“[108]

Das Ganze als Ganzes auf den Plan stellen, die vollkommene Darstellung der Totalität geben – damit haben wir eine Formel vor Augen, die Hegels Vorhaben gut charakterisiert.[109] Seine Methode sollte zeigen, dass und wie sich das Ganze im Ganzen darstellt: Gott in der Welt, die Welt in Gott, das absolute Subjekt als Substanz, die Substanz als Subjekt auffassen und ausdrücken – so oder ähnlich lauten die darauf abzielenden Programmformeln.[110] Warum aber soll die Theologie nicht ein solches Programm übernehmen? Warum soll sie nicht die absolute Methode zu verwenden suchen, etwa um zu zeigen, dass wir in Gott leben, weben und sind? Warum soll sie nicht bei Hegel die eschatologische Perspektive von 1Kor 15,28 ernst genommen finden, die besagt, dass Gott *alles in allem* sein wird? Gott – alles in allem! Versucht nicht gerade derjenige dies zu denken, der das Ganze als Ganzes darstellen will?

Doch Kommentare zu 1Kor 15,28 belehren uns, dass wir auf philosophische Ganzheitsvorstellungen und Totalitätskonzeptionen verzichten

---

[108] Vgl. KD I/2, 972.

[109] Vgl. z. B. Phänomenologie, 21 (siehe Anm. 34), und in der Darstellung der absoluten Methode in der Wissenschaft der Logik, 2. Teil, z. B. 490 (siehe Anm. 44).

[110] Vgl. Phänomenologie, 19; die einseitig subjektivitätstheoretisch orientierte Aufnahme dieser Programmformel Hegels in neuerer Theologie, besonders bei Pannenberg, habe ich diskutiert in: Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen. Erörterung eines Problems im Blick auf die theologische Hegelrezeption und Gen 3,22a, EvTh 36, 1976, bes. 229ff.

sollten.[111] Analog der Wendung: „Pompeius war alles in Rom“[112] wird 1Kor 15 eine Konzentration, eine Zentrierung aller Dinge auf Gott, nicht aber eine Totalisierung Gottes ausgesprochen und verheißen. Die immer neue Konzentration, Zentrierung auf das lebendige Wort Gottes – dies macht Barth gegen Hegels Bemühen um eine absolute Methode geltend.[113]

Dass sich die Theologie bei dieser Konzentration eines methodischen Vorgehens bedienen kann, dass sie sogar ein dem Denken Hegels entfernt verwandtes Verfahren verwenden kann, hat er dokumentiert. Sobald aber die Methode diese Hilfsfunktion verliert, sobald die Konzentration auf die *Methode* an die Stelle der Konzentration auf *Gottes Wort* tritt, behindert die Methode die theologische Arbeit: statt der Kreativität – die Reproduktion, statt der Überraschung – die Prognose, statt der Erwartung – die Voraussicht, statt der Zukunftsoffenheit – die Abschlusstechnik.

---

[111] Vgl. J. Weiss, Der erste Korintherbrief (KEK, Nachdruck der 9. Aufl. von 1910), Göttingen 1970, 361f (zit.: Weiss, Erster Korintherbrief). H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (KEK), Göttingen 1969, 326f. Missverständlich F. W. Grosheide, Commentary on the First Epistle to the Corinthians (NIC), Grand Rapids/Mich., 6. Aufl. 1972, 370: „There will be no room for anyone except God.“ Hilfreich die Zusammenfassung bei O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946, 69.

[112] Vgl. Weiss, Erster Korintherbrief, 361 Anm. 3.

[113] K. T. Kim hat in seiner Anm. 6 genannten Dissertation gegen Barths Kritik „die eschatologische Dimension bei Hegel“ betont (183ff, bes. 188-190). Siehe auch M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 368ff. P. Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971, bes. 141ff, 160ff. Frey, 403ff (siehe Anm. 5). Tatsächlich hat Hegel die Zeitbezogenheit der Philosophie als die von Barth eingeklagte Offenheit angesehen. Siehe dazu R. Bubner, „Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“, in: Hermeneutik und Ideologiekritik (Theorie-Diskussion), Frankfurt 1971, 210ff. Barth selbst hat zwar – z. B. Prot. Theol., 346ff (siehe Anm. 3) – das Verhältnis der Philosophie Hegels zu ihrer Zeit reflektiert und dargestellt. Er hat dieses Verhältnis jedoch nicht als ein, wie Hegel es will, für die philosophische Theorie überhaupt und notwendig konstitutives betrachtet.

Sollten wir also auf das methodische Denken, das Barth und Hegel verbindet, nicht lieber entschlossen verzichten? Keineswegs. Denn es gewährleistet immerhin Nachvollziehbarkeit, Übertragbarkeit, Erwartbarkeit, Kontinuität und Orientierung in schwierigen Sachverhalten und in der Gemeinschaft verschiedener Denkformen und Denktraditionen. Die Kritik an Hegels Methode sollte also nicht auf die Empfehlung hinauslaufen, von einer Methode wenig oder nichts zu erwarten. Die theologische Kritik an Hegel lässt sich vielmehr in der Aufforderung aussprechen: von Gottes Wort mehr zu erwarten als von *unserem Zugang* zu ihm, ihm mehr zu vertrauen als unserem Verhalten zu ihm. Von Gottes Wort mehr zu erwarten als von unserem Zugang zu ihm, das heißt gerade, die menschliche Kreativität und Zuverlässigkeit zu erhalten. Die menschliche Kreativität und Zuverlässigkeit kann sich der Methode bedienen, wird aber nicht durch sie gewährleistet und erhalten. Menschliche Kreativität und Zuverlässigkeit wird erneuert und erhalten, wenn sie sich als Antwort auf Gottes schöpferische Treue versteht. Der Kritik, die Barth an Hegel übt, kann man diese Erkenntnis entnehmen.