

Primäre und sekundäre Pragmatik im Werk Karl Barths

Ein Vorschlag zur Methode der Barthauslegung¹

1. Pragmatische Barthinterpretation

„Auch Barth war so stark an das schriftliche Wort gebunden, daß er einmal, als sein Manuskript fehlte und er Lollo v. Kirschbaum in die Pilgerstraße schickte, um es zu suchen (in Wahrheit war es in seiner Tasche), eine halbe Stunde lang wortlos hinter dem Katheder hin- und herging, weil er unfähig war, mit den Studenten frei zu diskutieren. Und dennoch beeindruckte mich keiner annähernd so tief wie er.“

Diese Erinnerung an den akademischen Lehrer Barth erzählt sein Basler Student Dietrich Ritschl, der später wie wenige andere die unterschiedlichen Kommunikationsformen und -medien menschlicher Rede schwerpunktmäßig in die konstruktive Grundlegung der Theologie einbezogen hat. Bedenkt man, welche Bedeutung der mündliche Hörsaalvortrag für die Frage hat, ob die Stimme eines theologischen Lehrers Gehör findet oder nicht, dann ist es doppelt überraschend, wenn derselbe Ritschl bei dieser Gelegenheit auch erkennen lässt, dass er sich mit seiner erwähnten Schwer-

1 Dieser Beitrag greift Themen, die ich in meiner Habilitationsschrift zeugnistheologisch behandelt habe, in methodischem Interesse auf. Dabei nutze ich, auch in einzelnen Formulierungen, Material aus meiner Habilitationsschrift: Henning Theißen, *Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche*, Leipzig 2013 (ASTh 5), v.a. 320–322 (vgl. u. 1), 512–527 (vgl. u. 2), 411–416 (vgl. u. 3.1), 463–472 (vgl. u. 3.2), 340–351 (vgl. u. 3.3) sowie zum Ganzen 325–337. Für die Unterstützung bei der redaktionellen Gestaltung des Beitrags danke ich Ramona Schließer.

punktsetzung trotz der geschilderten Episode gleichwohl in prägender Weise als Schüler Barths versteht.²

Die Art und Weise, wie die Stimme Barths darauf zielt, im Konzert der bestehenden Lehrmeinungen den Part eines Stimmführers, womöglich in der ersten Geige, zu spielen, beschäftigt die Barthforschung gegenwärtig wieder stärker. Das ist nicht zuletzt Georg Pfeiderer zu danken, der in seiner Habilitationsschrift über *Karl Barths praktische Theologie* (2000) die These aufgestellt hat, dass Barth seit seiner Dialektischen Theologie den theologisch induzierten Aufbau einer dem Liberalismus der Weimarer Republik gegenüber charakteristisch kirchlichen „Gegenmoderne“ angestrebt habe, wie dies auf andere Weise auch Carl Schmitt oder Georg Lukács taten.³ Pfeiderers These geht einen Schritt über die von seinen Münchner Lehrern erhobene Forderung nach einer Verbesserung des „Gesprächsklimas“ durch „Historisierung“ von Barths Theologie hinaus.⁴ Während nämlich T. Rendtorff und F.W. Graf nach den plausiblen forschungsgeschichtlichen Untersuchungen von Stefan Holtmann zwar die Rezeption Barths besonders in der Weimarer Zeit zu differenzieren vermochten,⁵ Barths eigene Stellung

2 Das Zitat entstammt: Christian Henning/Karsten Lehmkuhler (Hg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, 8. Die geschilderte Episode ist zwischen 1948 und 1950, Ritschls Basler Studienzeit, zu datieren. Zu Ritschls grundlagentheoretischem Interesse an den Redeformen der Theologie vgl. Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984.

3 Vgl. v.a. das einschlägige Kapitel „Die Abschaffung des Zuschauers“ bei Georg Pfeiderer, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert* (BHTh 115), Tübingen 2000, 59–136.

4 Das Plädoyer für eine „Historisierung der Barth-Interpretation“ formulierte 1986 Friedrich-Wilhelm Graf, „Der Götze wackelt“? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik, in: *EvTh* 46 (1986) 422–441, hier 422 (dort auch das Zitat im Text) nach langjährigen gemeinschaftlichen Vorarbeiten, die auf den Münchner Sammelband: Trutz Rendtorff (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, München 1975 zurückgehen.

5 Der (anlässlich der Münchner Dissertation von Martin Laube geäußerte) Vorwurf von I. U. Dalferth, dass sich München in der Barthforschung „seit Jahrzehnten als Zentrum theologiehistorischer Fantasy-Literatur profiliert“ habe, wo man „intensiv mit dem Erfinden imaginärer Welten beschäftigt“ sei, richtet sich weniger gegen die von Rendtorff und Graf rekonstruierten Diskursfronten als gegen die unterstellte Folgerung, dass Barths Theologie einen wissenschaftsfeindlichen Rückzug in die Selbstreferenz vollziehe (vgl. Ingolf U. Dalferth, *Münchner Märchen*, in: *ThR* 64 [1999] 450–469, Zitate 450).

in der Weimarer Republik aber kaum zu fassen bekamen,⁶ ist es Pfeleiderers Interesse, in Barths eigenen Texten Auslöser und Anknüpfungspunkte für deren unterstelltermaßen gegenmoderne praktische Auswirkungen namhaft zu machen. In diesem Sinne präzisiert Pfeleiderer selbst den Titel seiner Untersuchung, wenn er einräumt, dass sie eigentlich Barths *intentional pragmatische* Theologie behandelt.⁷ Die erhoffte zeitgeschichtliche und gesellschaftliche Pragmatik seiner Theologie soll also als in Barths Texten gelegene Intention nachgewiesen werden.

Womöglich ist es dieses, über Pfeleiderers eigene Lehrergeneration hinausgehende, intentionale Moment, das ihn methodisch von denjenigen Theorien Abstand nehmen lässt, die man mit seinem Anliegen eigentlich assoziieren würde. So folgt Pfeleiderer nicht W. Isters Theorie des „impliziten Lesers“ und unterlässt es, in Barths Texten rhetorisch nach möglichen Merkmalen von Lesersteuerung in Richtung einer Gegenmoderne zu suchen.⁸ Ein denkbarer Grund hierfür ist, dass eine derartige Theorie zwar verschiedene Stimmen identifizieren kann, die sich in einem Text miteinander im Gespräch befinden, diese aber gerade keinen realen Subjekten im gesellschaftlichen Diskurs („Gegenmoderne“) zuordnet, weil das Theorieinteresse dem Phänomen der Intertextualität gilt und nicht irgendwelchen Interferenzen von Text und außertextlicher Wirklichkeit. Um zeigen zu können, welche textexternen Referenzen Barths textlich induzierte Gegenmoderne erzeugt, bevorzugt Pfeleiderer anstelle der Intertextualität die subjektivitätstheoretische Figur eines „Reflexionshandlungszusammenhang[s]“;⁹ die eine innertextlich artikulierte Stimme zugleich als reales Handlungs-subjekt zu beanspruchen vermag. Beispielsweise bemüht sich Pfeleiderer um den Nachweis, dass der Autor der *Römerbriefe* mit dem die

6 Vgl. Stefan Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Darstellung seiner Theologie* (FSÖTh 118), Göttingen 2007, 297: „Grafts Interesse richtet sich nicht primär darauf, Barth selbst eine dezidiert antidemokratische Haltung nachzuweisen [...]. Im Blickpunkt steht [...] vornehmlich die *Rezeption* der Theologie Barths [...]“.

7 Vgl. die Selbstpräzisierung des Buchtitels als „intentional pragmatische Theologie“ bei Pfeleiderer, Barths praktische Theologie (Anm. 3), 16 Anm. 62.

8 So Pfeleiderer, Barths praktische Theologie (Anm. 3), 14 trotz grundsätzlichen Rekurses auf Iser (a.a.O., 11 f. mit Anm. 41 f.).

9 Dieser Begriff bei Pfeleiderer, Barths praktische Theologie, (Anm. 3), 19 soll unterstreichen, dass es sich bei den Handlungen, die die Subjekte der von Barth pragmatisch intendierten Gegenmoderne zu einem Handlungszusammenhang verbinden, um Reflexionstätigkeiten handelt (so dass der fragliche Handlungszusammenhang sich in seiner Beschaffenheit deutlich z.B. von einer politischen Partei unterscheidet).

Leser einschließenden „wir“ der Vorworte verschmilzt und durch den Bezug der paulinischen Rede von Israel auf die Kirche den methodischen Abstand zu seinem Untersuchungsgegenstand bewusst einkassiert.¹⁰

Diese stark inkludierenden Überzeugungsstrategien, die Barth in seinen Texten einsetzt, werden durch Pfeleiderers Vorgehensweise in wohl stärkerem Maße sichtbar, als dies der Forschung zuvor gelungen ist. Die Kehrseite der Medaille ist freilich, dass bestehende Richtungen der Barthrezeption kaum noch hervortreten, wenn man Barths persuasiven Inklusionstechniken so viel Gewicht beimisst, wie Pfeleiderer es tut. Agiert Barth wirklich so rhetorisch virtuos, wie es Pfeleiderer suggeriert, dann ist schon die Tatsache, dass bei aller Problematik der Zuschreibungen von Links- und Rechtsbarthianismus doch gewisse Flügel der Barthrezeption bestehen,¹¹ kaum noch erklärbar. Pfeleiderer gelingt m.a.W. gegenüber seinen Münchner Lehrern die Rückbindung der Rezeption Barths an die Intentionen seiner textlichen Pragmatik, doch leidet die Differenzierung der unterschiedlichen Rezeptionshorizonte darunter. Der folgende Vorschlag möchte Pfeleiderers Grundfrage nach der Pragmatik von Barths Theologie fortführen, dabei aber die verschiedenen Schattierungen dieser Pragmatiken stärker differenzieren. Ich werde also versuchen, *Text* und *Rezeptionshorizont* miteinander zu betrachten. Dieser Vorschlag betrifft allein die Methode der Barthauslegung; dogmatische Interpretationsentscheidungen sind damit nicht verbunden oder werden höchstens anlässlich von Textbeispielen referiert. Ich möchte zudem betonen, dass es sich buchstäblich um einen Vorschlag handelt, der keine zwingende argumentative Stringenz beansprucht, sondern durch die vorgeschlagenen Arbeitsfelder überzeugen möchte. In diesem Sinne schlage ich zunächst (2.) ein grundlegendes Modell zur Differenzierung von Rezeptionshorizonten vor, gebe anschließend (3.) drei Beispiele (3.1–3.3) für solch differenzierte Rezeptionshorizonte und deren textliche Signale,

10 Barths entsprechende Redestrategie im Kommentar zu Röm 9–11 (vgl. Pfeleiderer, Barths praktische Theologie, [Anm. 3], 303) dient Pfeleiderer als Beispiel für Barths (o. Anm. 3 schon erwähnte) „Abschaffung des Zuschauers“. Zu den Vorworten der verschiedenen *Römerbrief*-Auflagen vgl. a.a.O., 280–284.

11 Als Kriterien der Zuordnung zu Rechts und Links werden unterschiedliche Parameter diskutiert, nämlich sowohl theologisch-kirchliche (Cornelis van der Kooi, Karl Barth als Katalysator. Die niederländische neocalvinistische Barthrezeption nach 1926 als Funktion kulturtheologischer und offenbarungstheologischer Debatten, in: *ZDTh* 25 [2009/2] 95–117) als auch gesellschaftlich-politische (Sándor Fazakas, Links- und Rechtsbarthianismus in der reformierten Kirche Ungarns, in: Martin Leiner/Michael Trowitzsch (Hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008, 228–235).

ehe ich abschließend (4.) die darin implizierten Voraussetzungen und Anschlussaufgaben für die weitere Erschließung von Barths Werk benenne.

2. Barth und das Ohmsche Gesetz

In Auseinandersetzung mit Pfeiderers pragmatischer Interpretation Barths schlage ich vor, anhand textlicher Signale die Rezeptionshorizonte seines Werkes zu differenzieren, also die Verstehenshintergründe auszuleuchten, die die konkreten Aufnahmen dieses Werkes bedingen und so maßgeblich dazu beitragen, dass die Rezeption eines Werkes inhaltlich differente Verständnisse desselben ausbilden kann. Die Horizontmetapher induziert das Bild einer Grenze¹² und macht es so plausibel, *Verstehen als die Überwindung von Widerständen* zwischen Text und Rezeptionshorizont aufzufassen. Diese Auffassung beherrscht die Hermeneutik in der Tradition Schleiermachers, der voraussetzt, dass „sich das Mißverstehen von selbst ergibt“ und mithin das Verstehen die eigentliche interpretatorische Anstrengung verlangt.¹³ Während aber Schleiermacher diese Auffassung in seinem akademischen Umfeld noch gegen eine Philologie postulieren musste, die spezielle Verstehenstheorien (wie die theologische hermeneutica sacra) nur für „dunkle“ Textstellen (sog. *crux interpretum*) und darum gerade keine Allgemeine Hermeneutik kannte,¹⁴ scheint bei der heutigen wissenschaftli-

12 Dass die Grenze dabei vornehmlich (gegenstands-) erschließende und nicht abschließende Funktion hat, kennzeichnet in erkenntnistheoretischer Hinsicht besonders den Husserl'schen Horizontbegriff (vgl. Art. Horizont, in: HWP 3, 1974, 1200–1206 [Paul Janssen, Maximilian Scherner]), der in den einschlägigen Artikeln im Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2007 weniger zur Sprache kommt.

13 Die einschlägige Regel aus Schleiermachers Hermeneutikvorlesungen lautet: „Die strengere [sc. hermeneutische] Praxis geht davon aus, daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden“ (Friedrich Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hg. u. eingeleitet v. Manfred Frank [stw 211], Frankfurt 1995, 92, Ziff. 16 = Friedrich Schleiermacher, *Vorlesungen über Hermeneutik und Kritik*, Wolfgang Virmond [Hg.], Berlin 2012 [KGA II/4], 127,24–26, Ziff. 16).

14 Diese Auffassung stellt für Schleiermacher die „laxere Praxis“ (Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* [Anm. 13], 92, Ziff. 15 = Schleiermacher, KGA II/4, 127,7, Ziff. 15) dar, gegen die er einwendet, dass auch sie bei Konfrontation mit einer *crux interpretum* das Verstehen als nicht selbstverständliche Kunstlehre (= akademische Fachdisziplin) behandeln muss und daher die strengere Auffassung im Vorteil ist, die Hermeneutik von vornherein als Kunst begreift. Dietrich Korsch ist daher im Recht, wenn er den regelmä-

chen Fächerspezialisierung das von Schleiermacher empfundene Bedürfnis nach einer generellen Verstehenslehre allgemein akzeptiert.

Diesen akademischen Hintergrund von Schleiermachers Postulat gilt es zu beachten,¹⁵ wenn die Allgemeinheit seiner Hermeneutik nicht so fundamentalanthropologisch überdehnt werden soll, wie sie sich freilich im 20. Jahrhundert ausgewirkt hat. Hier wird Verstehen insbesondere bei Bultmann zur Frage des vorausgesetzten „Lebensverhältnisses“ des Rezipienten zum rezipierten Sachverhalt,¹⁶ und die erwähnte Widerständigkeit der Hermeneutik wird zur unausweichlichen Entscheidung für oder gegen die in jenem Sachverhalt gelegene „Existenzmöglichkeit“ umgeformt.¹⁷ Die existentielle Zuspitzung dieser Entscheidung lässt allerdings jede Inhaltlichkeit zum bloßen „Ergreifen“ des existentiellen „Augenblicks“ verblassen,¹⁸

Bigen Missverständnis als Ursache für die Allgemeinheit der Hermeneutik anführt (Dietrich Korsch, Leibhaftiges Verstehen. Grundzüge der Hermeneutik Friedrich Schleiermachers im Blick auf die Situation kirchlicher Beratungstätigkeit, in: *ZEE* 39 [1995] 262–278, hier 264).

- 15 Schleiermachers hermeneutischer „Fakultätenstreit“ wird besonders in seinen beiden Berliner Akademiereden über diesen Gegenstand vom 13.08.1829 und 22.10.1829 sichtbar (Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* [Anm. 13], 309–328/329–346 sowie Friedrich Schleiermacher, *Akademievorträge*, Martin Rössler unter Mitwirkung v. Lars Emersleben [Hg.], Berlin 2002 [KGA I/11], 599–621/623–641). (Da meine Interpretation Schleiermachers am stärksten auf Frank Bezug nimmt, orientiere ich mich an seiner Edition, folge aber in Rechtschreibung und Interpunktion der maßgeblichen Kritischen Gesamtausgabe.)
- 16 Der Schlüsselbegriff des Lebensverhältnisses soll im Programmaufsatz von Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik* (1950), in: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. 2, Tübingen 1952, 211–235, hier 217 das auf Schleiermacher zurückgeführte Theorem der Kongenialität zwischen Interpret und Autor ersetzen. Tatsächlich wirkt sich hier die einflussreiche Schleiermacher-Interpretation seines Biographen Dilthey aus, der den Divinationsbegriff im Sinne einer Genieästhetik auffasste (vgl. Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* [1900], in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hg. v. Georg Misch, Stuttgart 1923, 317–338, hier 329 f.).
- 17 Auf dieser Wahrnehmung von „Existenzmöglichkeiten“ liegt der Akzent von Bultmanns Programmaufsatz (vgl. Bultmann, *Hermeneutik* [Anm. 16], 221; 228; 230). Im Gegensatz zu Schleiermacher, der den Text „besser verstehen“ will als der Autor (Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* [Anm. 13], 94, Ziff. 18 = Schleiermacher, KGA II/4, 128, 33 f., Ziff. 18: „zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber“, a.a.O., 325 = Schleiermacher, KGA I/11, 618, 15 f.: „einen Autor besser zu verstehen, als er selbst von sich Rechenschaft geben könne“), spricht Bultmann von „echtem Verstehen“ (vgl. a.a.O., 214; 222; 226), das in der existentiellen Wahrnehmung des Textes als Kerygma geschieht.
- 18 Sprechend ist der Schluss von Bultmanns *Gifford Lectures* aus dem Jahre 1955: „In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du

so dass die Allgemeinheit der Hermeneutik in einer allen Menschen qua Existenz gegebenen Bewusstseinsstruktur („Existential“) besteht. Der ganze, den theologischen Hermeneutikdiskurs im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts beherrschende Streit, ob Bultmanns Konzept der existentialen Interpretation eine „Hermeneutik des Rückgangs“ (O. Bayer) hinter das biblische Wort pflegt und ob dem womöglich eine „Hermeneutik des Einverständnisses“ (P. Stuhlmacher) entgegensetzen ist,¹⁹ setzt voraus, dass die Allgemeinheit der Hermeneutik in einer universellen Gegebenheit des menschlichen Bewusstseins beruht.

Demgegenüber ist mit Manfred Frank zu betonen, dass der allgemein-hermeneutische Grundsatz von der Rede als Ausdruck des Bewusstseins ihres Urhebers²⁰ bei Schleiermacher in einen Methodenkanon eingebettet ist, der Allgemeinheit exakt mit Individualität austariert.²¹ Rede als Bewusstseinsausdruck zu verstehen, heißt nämlich für Schleiermacher, jeden einzelnen ihrer Bestandteile aus dem Ganzen des *Stils* eines Autors (sog. psychologische Interpretation) sowie aus der von ihm mit seiner Rezipientenschaft geteilten *Sprache* (sog. grammatische Interpretation) zu verstehen. *Allgemeine* Ausdrücke, die ebenso in anderen Werken des Autors (*Stil*) oder im Sprachgebrauch Anderer (*Sprache*) vorkommen, werden durch Vergleich erkannt (sog. komparative Methode), unableitbare stilistische oder sprachliche Eigentümlichkeiten oder *Individualitäten* hingegen durch sog. Divination „geahndet“ oder „erraten“.²²

mußt ihn erwecken“ (Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, übers. v. Eva Krafft, Tübingen 1958, 184).

19 Zu diesen, Schleiermacher gegenüber ablehnend eingestellten, Positionen vgl. Oswald Bayer, *Theologie* (HST 1), Gütersloh 1994, 464 (Original kursiv) bzw. Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (GNT 6), Göttingen ²1986, 222–256 (Schlussparagraf § 14: „Eine Hermeneutik des Einverständnisses mit den neutestamentlichen Texten“).

20 Vgl. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (Anm. 13), 76, Ziff. 3 = Schleiermacher, KGA II/4, 120,1 f., Ziff. 3, wonach „reden aber nur die äußere Seite des Denkens“ ist.

21 Entschiedener als der Gadamer-Schüler (und Editor von Schleiermachers Hermeneutik) Heinz Kimmerle vollzieht die Ablösung von Diltheys Schleiermacherinterpretation (vgl. Anm. 16): Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt 1977.

22 Der gesamte Gegenstands- und Methodenquadrupel bestimmt die vorzügliche „Einleitung“ von Manfred Frank (in: Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* [Anm. 13], 7–67). Er wird von Schleiermacher selbst besonders in den beiden Akademiereden behandelt (z.B. a.a.O., 325 = Schleiermacher, KGA I/11, 618,36 f.: „beiderlei Methoden auf beide Seiten“) und übersichtlich dargestellt in der „Einleitung“ (a.a.O., 93, Ziff. 18 = Schleier-

Die Allgemeinheit von Schleiermachers Hermeneutik ist also nicht anthropologischer, sondern methodischer Art und besagt, dass jeder Text – und eben nicht nur einzelne „dunkle“ Stellen – in den hermeneutischen Quadrupel von Gegenstand (Psychologie/Grammatik) und Methode (Komparation/Divination) eingespannt werden kann und somit der Vorgang des Textverstehens wissenschaftlicher Methodisierung zugänglich ist. Jede theologische Aufladung, die das Verstehen mit dem stets unvertretbaren und darum grundsätzlich nicht methodisierbaren Glauben koextendieren lässt – erwähnt seien hier nur Bultmanns Aufsatzbände *Glauben und Verstehen* –, verfehlt Schleiermachers hermeneutische Problemstellung. Denn auf seiner von Individualität bis Allgemeinheit reichenden Methodenskala liegen die im Vorgang des Textverstehens zu bewältigenden Probleme nicht in der gläubigen oder ungläubigen Existenz von Autor oder Rezipient des Textes als vielmehr in dessen Stil und Sprache. Es sind also nicht Menschen, die dem Verstehen im Wege sind, sondern deren *Verstehensvoraussetzungen*: Stilgesetze und diesen widersprechende Eigentümlichkeiten zum Beispiel oder auch terminologische Ausgangslagen, die von der einen zur anderen Fachsprache differieren. Schleiermacher lenkt damit das hermeneutische Problembewusstsein von konkreten Rezeptionen weg und hin zu den *Rezeptionshorizonten*: Will ich die Rede eines Anderen verstehen, so muss ich vorrangig den Hintergrund verstehen, vor dem er mich anredet. Darin

ermacher, KGA II/4, 128,20-32, Ziff. 18), nur dass Schleiermacher hier „objektiv“ statt „grammatisch“ und „subjektiv“ statt „psychologisch“ sowie „geschichtlich“ statt „komparativ“ und für „divinatorisch“ „profetisch“ sagt. Die Einzeldarlegungen gliedern sich nach „grammatischer“ und „psychologischer“ Auslegung, die in den jeweiligen Kanones sofort mit dem „gemeinsamen Sprachgebiet“ (= Sprache; a.a.O., 101, Ziff. 1 = Schleiermacher, KGA II/4, 132,10, Ziff. 1) bzw. dem „Stil“ (a.a.O., 168, Ziff. 3 = Schleiermacher, KGA II/4, 156,21, Ziff. 3) verbunden werden. Wenn dabei die Methodenunterscheidung von Komparation und Divination auch nur bei der psychologischen Auslegung explizit erfolgt (a.a.O., 169, Ziff. 6 = Schleiermacher, KGA II/4, 157,27f., Ziff. 6: „Für das ganze Geschäft giebt es vom ersten Anfang an zwei Methoden, die divinatorische und die comperative“), ist sie doch genauso vorausgesetzt bei der grammatischen Auslegung, wo Dilthey sie nicht wahrnahm (s.o. Anm. 16). Das wird daran sichtbar, dass Schleiermachers Hermeneutik grammatische Divination z.B. in Gestalt der Interpretation von Neologismen kennt: „Gewiß aber wird auch die grammatische Seite nicht können der divinatorischen Methode enttrathen. Denn was wollen wir machen so oft wir auf eine Stelle kommen, wo ein genialer Autor eine Wendung eine Zusammenstellung in der Sprache zuerst ans Licht bringt“, a.a.O., 325 = Schleiermacher, KGA I/11, 618,24-27). „Errathen“ und „ahn-den“ sind gängige Ausdrücke für die Divination in Schleiermachers Akademiereden (z.B. a.a.O., 318 bzw. 331 = Schleiermacher, KGA I/11, 611,21 bzw. 627,34).

sehe ich den für unsere weiteren Überlegungen wesentlichen Ertrag seiner Hermeneutik.

Insbesondere für die Differenzierung verschiedener Rezeptionshorizonte ist mit dieser Verschiebung Entscheidendes gegenüber der existentialen Hermeneutik gewonnen. Kriterium des Verstehens ist nun nicht mehr die der logischen Überprüfung entzogene Unterscheidung von gläubiger und ungläubiger Existenz, sondern die Frage, ob bestimmte Verstehenshorizonte logisch konsistent koexistieren können oder nicht; ob sie also wirklich *miteinander* oder nur *nebeneinander* her bestehen. Im ersten Fall ist für die verschiedenen Rezipienten von einer Verstehens- oder Interpretationsgemeinschaft zu sprechen, die sich eines bestimmten Textes annimmt, während dieser Text im letzteren Fall zwischen den auf ihn Bezug nehmenden Gemeinschaften Bekenntnischarakter annehmen kann, weil ihre jeweiligen Verständnisse desselben Textes trennend unter ihnen wirken. Verstanden wird ein Text also keineswegs nur in dem Fall, dass die möglichen Horizonte seiner Rezeption miteinander zur mindestens partiellen Deckung gebracht werden, sondern auch dann, wenn diese „Horizontverschmelzung“ (H.G. Gadamer)²³ sich mit Gründen als unmöglich herausstellt.

Es scheint, dass dieser letzte Fall in der an Schleiermacher anschließenden Hermeneutik meist weniger beachtet worden ist.²⁴ Dabei legt sich gerade seine Differenzierung nahe, wenn man Verstehen grundsätzlich als die Überwindung von Widerständen zwischen Text und Rezeptionshorizont begreift. Das physikalische Phänomen des elektrischen Widerstands kann hier zur Veranschaulichung dienen. Nach dem Ohmschen Gesetz liefert unter idealen Bedingungen (Gleichstrom, Vernachlässigung von thermischen sowie Ausschluss von Halb- oder Supraleitereffekten) jeder derartige Widerstand einen unabhängig von Spannung und Stromfluss konstanten Wert.²⁵ Für das Zusammenwirken mehrerer Widerstände ist daher allein ihre Anordnung in der elektrischen Schaltung maßgeblich. Während sich

23 Vgl. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960] = Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990, 311f.

24 Das dürfte einmal mehr an Diltheys Einfluss (Anm. 16) auf die Schleiermacherinterpretation liegen.

25 Das zuerst von Georg Simon Ohm 1825 formulierte Gesetz definiert den Widerstand R eines elektrischen Leiters als direkte Proportion der Spannung U zum elektrischen Strom I : $R = \frac{U}{I}$. Zu ergänzen ist, dass der Kehrwert des Widerstands als sog. Leitwert (gemessen in Siemens) definiert ist.

in Reihe geschaltete Widerstände addieren, summieren sich bei paralleler Schaltung umgekehrt die Werte ihrer Leitfähigkeit.²⁶

Das Analogiebeispiel der elektrischen Schaltung dürfte nun gerade für die Hermeneutik der Barthauslegung erhellend sein, weil Barth selbst sich in seinen späten Werkphasen dieses Bildes bedient hat, um diejenigen Hintergründe für das Verständnis des Werkes Christi auszuleuchten, bei denen sich mit entscheidender Dringlichkeit die Frage stellt, ob sie miteinander vereinbar sind oder nicht. Die Rede ist von der sog. Lichterlehre, die das Verhältnis außerchristlicher Wahrheitsansprüche zu der (einen) Wahrheit behandelt, die für Christus als das „Licht des Lebens“ beansprucht wird.²⁷ Barth unterscheidet hier nämlich zwischen Lichtern im *weiteren* Sinne, die in Gestalt von „außerordentlichen Selbstbezeugungen Jesu Christi im Weltgeschehen“ seine „ordentliche“ Selbstkundgabe in der Bibel bestätigen, und Lichtern im *engeren* Sinne, die die Welt bloß als „Schauplatz“ für jene Selbstkundgaben Christi (egal, ob ordentlich oder außerordentlich) qualifizieren.²⁸ Um die damit gegebene Abstufung zu unterstreichen, bezeichnet Barth diese Lichter im engeren Sinn als bloße „Leuchtkörper“²⁹ und ruft damit ein Bild wach, das er in seinen Ekklesiologievorlesungen schon zur Charakterisierung der sichtbaren Kirche im Verhältnis zur unsichtbaren gebraucht hatte: Sichtbar sei die Kirche „[e]twa so, wie die dunklen Buchstaben einer Lichtreklame dadurch sichtbar, lesbar, sprechend werden, daß der elektrische Strom eingeschaltet wird“.³⁰

Die Veranschaulichung der elektrischen Schaltung ist hier offensichtlich mehr als ein Bild für die Unsichtbarkeit des Heiligen Geistes, sondern grenzt davon zugleich die Sichtbarkeit der Kirche in der Welt ab. Wenn Barth später in der *Kirchlichen Dogmatik* die Welt als „Leuchtkörper“ von den in ihrer Geschichte (im „Weltgeschehen“) stattgefundenen Selbstkundgaben Christi unterscheidet, verfolgt er dasselbe abgrenzende Ziel. Die Bedeutung dieses Ziels wird in Barths nachgelassenen Vorlesungen zur Versöhnungsethik innerhalb der *Kirchlichen Dogmatik* deutlich, wo sich den Lichtern im weiteren

26 Unter anderem wurden auch diese Zusammenhänge von Ohm beschrieben.

27 Als Lichterlehre wird allgemein Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3, Zürich 1959, 40–188 (§ 69,2: „Das Licht des Lebens“) bezeichnet.

28 Die Lichterlehre im *weiteren* Sinne umfasst (nach ausführlicher Grundlegung: Barth, *KD* IV/3, 40–95): a.a.O., 95–153 (Zitate: a.a.O., 154 bzw. 147 [Original kursiv]); die Lichterlehre im *engeren* Sinne umfasst: a.a.O., 153–188 (Zitat: a.a.O., 154 [Original kursiv] u.ö.).

29 Barth, *KD* IV/3, 177.

30 Barth, *KD* IV/2, 700.

Sinne die *Religionen* (§ 77,1 KD IV/4 Nachlass), den Lichtern im engeren Sinne hingegen die sog. *herrenlosen Gewalten* (§ 78,2 KD IV/4 Nachlass) zuordnen lassen.³¹ Während nämlich die herrenlosen Gewalten wie Sport, Verkehr und Technik mit dem Christentum vereinbar sind, sofern sie nur entideologisiert, also an den Glauben an Christi Herrschaft über die Welt zurückgebunden werden,³² treten die Religionen qua Religion selbst mit einem derartigen Herrschaftsanspruch auf und sind darum mit dem Glauben an die Herrschaft Christi unvereinbar. Das hat zur Folge, dass die mit dem Christentum und seinem Wahrheitsanspruchs konkurrierenden Religionen aufgrund dieser Wahrheitskonkurrenz *auch untereinander* unvereinbar sind, während die innerweltlichen Ideologien, die als „herrenlose Gewalten“ mit dem Christentum kompatibel sind, unterhalb dieses religiösen Wahrheitsanspruchs *auch untereinander* vereinbar sind.

Barths nachgelassene Fortschreibung der Lichterlehre liefert mit dieser Unterscheidung von (weltlicher) *Ideologie* und (wahrheitssuchender) *Religion* nicht nur der dogmatischen, sondern auch der uns hier allein interessierenden methodischen Beschäftigung mit seinem Werk reichlich Stoff.³³ In dieser (hermeneutischen) Perspektive unterscheidet die Lichterlehre mit den Lichtern im engeren bzw. weiteren Sinne zwei Arten Verstehenshintergrund der christlichen Botschaft, die sich in der Reichweite ihres Wahrheitsanspruchs unterscheiden und darum *untereinander* vereinbar sind (die herrenlosen Gewalten wie Sport, Verkehr, Technik) bzw. unvereinbar sind (die positiven Religionen). Wie in Schleiermachers Hermeneutik bilden damit nicht Glaube und Christsein das (methodisch unüberprüfbare) Kriterium des Verstehens, sondern, logisch kontrollierbar, die bloße Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Rezeptionshorizonte. Ebenfalls wie bei Schleiermacher

31 Den detaillierten Nachweis für die Zuordnung dieser Nachlassfragmente (Karl Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. v. Hans-Anton Drewes/Eberhard Jüngel [GA II/7], Zürich 1976, 187–219 [§ 77,1] bzw. 363–399 [§ 78,2]) habe ich im Rahmen meiner Greifswalder Habilitationsschrift geführt (Theißen, *Berufene Zeugin* [Anm. 1], 481–485).

32 Genau dies steckt schon im Begriff der „herrenlosen Gewalten“, der den Grund für ihre über die Menschen ausgeübte Herrschaft angibt: Man hat es bei Sport, Verkehr und Technik nur deshalb mit „herrscherlichen, weil herrenlos gewordenen Erdgeistern“ zu tun (Barth, GA II/7, 391). Die Aufhebung ihrer *Herrenlosigkeit* (= die Rückbindung an Gottes Herrschaft) hebt also auch ihre *Herrschaft* über die Menschen auf.

33 In dogmatischer Hinsicht entbindet die Lehre von den herrenlosen Gewalten z.B. einen konstruktiven Begriff Barths von der Religion als Rückbindung dieser Gewalten an Gott, vgl. Theißen, *Berufene Zeugin* (Anm. 1), 485–495.

ist damit vorausgesetzt, dass das Verstehen eines Textes seinen Transfer in den jeweiligen Rezeptionshorizont (im Bild der elektrischen Schaltung: den „Stromfluss“) bezeichnet und folglich jeder Rezeptionshorizont gegenüber dem Text als der „Spannungsquelle“ des Verstehensvorgangs einen „Widerstand“ darstellt, der sich umgekehrt proportional zu seinem „Leitwert“, d.h. dem vom Textverstehen erwartbaren Erkenntnisgewinn, verhält.

Mit der Kategorie der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Rezeptionshorizonten lassen sich nun aber über Schleiermachers Hermeneutik hinaus zwei Grundtypen von möglichen Widerständen des Textverstehens auch dann unterscheiden, wenn man für beide denselben konstanten Widerstandswert unterstellt.³⁴ Miteinander vereinbare Rezeptionshorizonte entsprechen nämlich im physikalischen Anschauungsbeispiel den in Reihe geschalteten Widerständen und lassen sich zu einem Gesamtwiderstand addieren, dem ein im Vergleich zu den Einzelwiderständen geringerer Leitwert gegenübersteht. Für den Vorgang des Textverstehens heißt das: Wird ein Text in *benachbarten* Rezeptionshorizonten ausgelegt, so ist der erwartbare Erkenntnisgewinn *gering*, aber nicht, weil zwischen den beteiligten Verstehenshintergründen ohnehin schon weitgehendes Einverständnis bestünde, sondern deshalb, weil sich gerade benachbarte Rezeptionshorizonte in ihren jeweiligen Widerständen gegenüber dem Text aufsummieren und damit den als Kehrwert des Widerstands definierten erwartbaren Erkenntnisgewinn senken. Die physikalischen Gesetzmäßigkeiten der elektrischen Schaltung veranschaulichen hier also den aus der Praxis akademischen Textverstehens hinlänglich bekannten, aber selten in die hermeneutische Theorie einbezogenen Sachverhalt, dass die schärfsten Abgrenzungen in Texten gewöhnlich den am engsten benachbarten Konzepten gelten. Diese hermeneutische Praxis verspricht aber wenig Erkenntnisgewinn.

Ungleich fruchtbarer wäre es, beim Verstehen von Texten diese in *disparate* Rezeptionshorizonte zu transferieren. In diesem Fall, der im physikalischen Beispiel der Parallelschaltung elektrischer Widerstände entspricht, ist keine Kombination der einzelnen Horizonte zu einem Gesamtwiderstand

34 In Schleiermachers Theoriebildung ist die Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit von Rezeptionshorizonten nur methodisch in der Unterscheidung von Komparation und Divination behandelt, wird dabei aber als reiner Widerstandswert und nicht als Widerstandsart berücksichtigt, sondern auf die beiden Gegenstandsbereiche der Hermeneutik (Sprache/Stil) gleichermaßen angewendet: Wenn ein in einer Rede enthaltener Ausdruck in Sprache oder Stil für den Interpreten völlig unableitbar, also ohne komparativen Wert (= Nullwert) ist, kann er nur durch Divination verstanden werden.

möglich. Vielmehr ist ein Erkenntnisgewinn zu erwarten, bei dem sich die „Leitwerte“ der einzelnen Rezeptionshorizonte *ergänzen*. Die Kernthese meiner Überlegungen ist, dass Karl Barths Theologie sich für eine solche Hermeneutik der disparaten Rezeptionshorizonte in besonderer Weise empfiehlt. In der gegenwärtigen Barthforschung ist es nach meiner Wahrnehmung Michael Trowitzsch, der den „fremden Blick“ auf Verstehenshorizonte, die durch völlig disparate „Sprachspiele“ voneinander getrennt sind, im Schlagwort einer „pfingstlich genauen“ Hermeneutik treffend auf den Punkt bringt.³⁵ Trowitzsch macht diesen hermeneutischen Ansatz geltend, indem er Barth pointiert in der Zeitgenossenschaft mit neuzeitlichen Denkern porträtiert, die auf dem Radar einer *intentionalen* Pragmatik Barths, wie Pfeleiderer sie anstrebt, gerade nicht erscheinen würden (prominent z.B. Heideggers Technikkritik als Horizont der Lehre von den herrenlosen Gewalten);³⁶ die Hermeneutik disparater Rezeptionshorizonte legt dem geschichtlichen Verständnis Barths so bewusst einen anderen Neuzeitbegriff zugrunde, als ihn die betont neuzeittheoretisch auftretende Münchner Schule voraussetzt. Beispielhaft ist die von Trowitzsch angestoßene Europäisierung der Rezeptionshorizonte von Barths Theologie.³⁷

Freilich ist zu beachten, dass ein Großteil des Stoffs, der durch Trowitzschs Ansatz für die Barthinterpretation fruchtbar gemacht wird, das Gebiet der dogmatischen Theologie betrifft. So liegen für die Einbeziehung disparater Horizonte die (untereinander unvereinbaren) Religionen noch näher als die herrenlosen Gewalten. Andererseits wird gerade mit der Behandlung der genannten dogmatischen Themen (herrenlose Gewalten und Religionen) die hermeneutische Unterscheidung, die im Zentrum meiner bisherigen Überlegungen stand (§ 78,2 vs. § 77,1 KD-Nachlass), schon wieder vernachlässigt. Aus diesem Grund beschränke ich mich auch im Folgenden unter Absehung von dogmatischen Urteilen auf den methodischen Ertrag einer Hermeneutik disparater Rezeptionshorizonte.

35 Ich greife mit den zitierten Umschreibungen zwei Beiträge Trowitzschs auf: Michael Trowitzsch, Der fremde Blick, in: VF 46 (2001/1) 64–67 (Sammelrezension der dialektisch-theologischen Vortragsbände in der Karl Barth-Gesamtausgabe) sowie Michael Trowitzsch, Pfingstlich genau. Zur Hermeneutik Karl Barths, in: Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitzsch (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich 2005, 363–391.

36 Exemplarisch: Michael Trowitzsch, *Karl Barth heute*, Göttingen 2007, 61–64; 271–274.

37 Vgl. Martin Leiner/Michael Trowitzsch (Hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008.

3. Verschiedene Horizonte der Rezeption Barths und ihre textlichen Signale

Überlegungen zur Methode der Barthauslegung können und sollen wohl unter Absehung von der dogmatischen Urteilsbildung geschehen, aber kaum ohne Beispiele. Ich greife also drei der bekanntesten Texte Barths heraus, um exemplarisch den Ertrag zu verdeutlichen, den eine hermeneutische Differenzierung der Rezeptionshorizonte seines Werkes erbringen könnte.³⁸

3.1 Vereinbare Rezeptionshorizonte: Barmen I als Beispiel

Am 31.05.1934 beschließt die erste reichsweite Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche die Barmer Theologische Erklärung „zur gegenwärtigen Lage der evangelischen Kirche“ und damit einen Text, der in seiner Substanz und den meisten Einzelformulierungen wesentlich von Karl Barth stammt. Insbesondere deren I. These wird zum Markenzeichen der Erklärung und bestimmt die theologische Rezeption Barmens wesentlich. Dabei ist seit der zeitgeschichtlichen Erforschung der Entstehung Barmens durch Carsten Nicolaisen deutlich, dass der offenbarungstheologische Streit um Christus als „das eine Wort Gottes“ im Gegensatz zur Annahme einer natürlichen Offenbarung nicht erst die frühe Rezeption Barmens seit dem Ansbacher Ratschlag vom 11.06.1934 prägt, sondern bereits bei den Barmer Synodalverhandlungen selbst wirksam ist und somit eine *primäre Pragmatik* im unmittelbaren Zusammenhang ihrer Entstehung bildet. Denn die Formulierung des Verwerfungssatzes, wonach die Kirche andere „Ereignisse und Mächte“ nicht „als Quelle ihrer Verkündigung“ anerkennt, geht in der zuletzt genannten Klausel auf eine Vereinbarung Barths mit seinem (lutherischen) Freunde G. Merz in der interkonfessionellen Schlussberatungskommission (30.05.1934) zurück, die damit dem lutherischen *ceterum censeo* einer natürlichen Offenbarung entgegenkam bzw. entgegentrat.³⁹ Mit dieser Thematik ist der Horizont der Auseinandersetzung

38 Um des Beispiels willen kann ich dabei nicht umhin, weitestgehend Forschungserkenntnisse zu referieren, die schon seit etlichen Jahren zugänglich sind.

39 Vgl. hierzu Carsten Nicolaisen, *Der Weg nach Barmen. Die Entstehung der Theologischen Erklärung vom Mai 1934*, Neukirchen-Vluyn 1985, 144. Der Einschub „als Quelle ihrer Verkündigung“ produziert einen syntaktischen Doppelanschluss (neben „als Gottes Of-

mit einer deutsch-christlich geprägten Theologie der Ordnungen betreten, gegen die sich nach dem historischen Barmen-Kommentar der EKU der Verwerfungssatz der I. These richtet.⁴⁰

Derselbe Kommentar hat freilich auch ergeben, dass Barmen I in den bekennenden Gemeinden der preußischen Provinzialkirchen noch anders aufgenommen wurde, und zwar wegen der Betonung des Wortcharakters der christologischen Offenbarung („das eine Wort Gottes“) als Aktualisierung des Schriftprinzips. Wie Matthias Königer an Archivalien aus dem Bestand des früheren schlesischen Konsistoriums demonstrieren konnte, führte Barmen I in etlichen Kirchenkreisen Schlesiens zur Intensivierung der Hausbibelkreise samt entsprechendem Schrifttum.⁴¹ Mit diesen gemeindlichen Auswirkungen ist eine Pragmatik der Barmer Theologischen Erklärung angesprochen, die gegenüber dem unmittelbaren Horizont der Barmer Synodaltagung selbst sicherlich *sekundär* ist, aber doch in einen damit vereinbaren Horizont eingezeichnet werden kann, nämlich die Barmenrezeption im Rahmen der Bekennenden Kirche.

Dieser kirchliche Rezeptionshorizont der I. Barmer These bildet ein anschauliches Beispiel für das Phänomen der miteinander kompatiblen Verstehenshintergründe. Primäre und sekundäre Pragmatik von Barmen I verhalten sich zu dieser These selbst wie in Reihe geschaltete Widerstände, da Christologie (Rezeptionshorizont: Barmer Schlussberatungskommission) und Schriftprinzip (Rezeptionshorizont: schlesische BK-Gemeinden) als Antworten auf die Frage nach „dem einen Wort Gottes“ miteinander in Spannung stehen und doch zu einem „Gesamtwiderstand“ addiert werden können. Dieser besteht im Falle von Barmen I in Barths „Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes“, mit der Barth in den späten Jahren seiner Dialektischen Theologie deren Ausgangsproblem von Bibel und kirchlicher

fenbarung“ im weiteren Verlauf des Satzes), der als textliches Signal die Nahtstelle der Einfügung noch erkennbar macht. In der Sache wird damit die Existenz solch anderer Offenbarungen nicht rundheraus verneint (insoweit handelt es sich um ein Entgegenkommen), ihre theologische Relevanz aber sehr wohl (insoweit ein Entgegentreten).

40 Zeitgeschichtliche Belege für die abgewiesene sog. Volksnomostheologie finden sich in: Wilhelm Hüffmeier (Hg.), *Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle [Barmen I und VI]*, Bd. 2: *Votum des Theologischen Ausschusses der EKU* (Veröffentlichung des Theologischen Ausschusses der EKU), Gütersloh 1993, 51.

41 Matthias Königer, Die Aufnahme der Barmer Theologischen Erklärung in den Gemeinden. Dargestellt am Beispiel der Kirchenprovinz Schlesien, in: Hüffmeier (Hg.), *Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle* (Anm. 40), 301–311, besonders 304.

Verkündigung löst⁴² und die er bis in die späte Lichterlehre seiner *Kirchlichen Dogmatik* festhält, wenn er diese unter den Leitsatz der I. Barmer These stellt (§ 69 KD IV/3). Die genannten kirchlichen Rezeptionshorizonte lassen sich im Falle der Barmer Theologischen Erklärung also außerdem mit dem Verstehenshintergrund ihres Autors vereinbaren,⁴³ was erklärt, warum der erwartbare Erkenntnisgewinn (als Kehrwert des Gesamtwiderstands) auf den kirchlichen Horizont begrenzt ist.

Die in Barmen affirmativ wie abgrenzend gefällten Urteile zielen gerade in der Schärfe ihrer Verwerfungssätze auf *kirchliche* Konfrontationen und gelten dem kirchlichen *Selbstverständnis*; eine Wirkung hinein in die politische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus ist in der Barmer Theologischen Erklärung nicht angelegt. Mit dieser Begrenzung der Erkenntnis auf die Kirche ist keineswegs der Wert dieser Erkenntnis geschmälert; vielmehr lohnt sich der Streit um die kirchliche Barmenrezeption bis heute, wo eine Grundlagenfunktion Barmens für die Lehre von der Kirche weiterhin zwischen den evangelischen Konfessionen umstritten ist.⁴⁴ Was jedoch *nicht* im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung liegt, ist ihre

42 Die These, dass Barths Entwicklung der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes (erstmal in der Münsteraner Prolegomenavorlesung vom WS 1926/27) das dialektisch-theologische Problem von Wortverkündigung und Bibelwort fortführt (z.B. Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung [25.07.1922], in: Karl Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, hg. v. Holger Finze [GA III/19], Zürich 1990, 65–97), unterstreicht die Bedeutung der *innerevangelischen* Auseinandersetzungen, die Barth mit seiner *Göttinger* Prolegomenavorlesung vom SS 1924 in der eigenen Fakultät führen musste (vgl. Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. 2: 1921–1930, bearb. u. hg. v. Eduard Thurneysen [GA V/4], Zürich 1974, 250) und mit mehreren Beiträgen zum reformierten Standpunkt in den Prolegomena 1925 fortgesetzt hat (vgl. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* [a.a.O.], 500–544; 604–643). Die in *Münster* verstärkte Auseinandersetzung mit dem *Katholizismus* (zuletzt von Lidija Matošević 2005 und Amy Marga 2010 monographisch untersucht) nimmt nach dieser These nur die zweite Stelle ein.

43 Zu beachten ist hier die These von Dietrich Korsch, Ein großes Mißverständnis. Die Rezeptionsgeschichte der eigentlichen „dialektischen Theologie“ Karl Barths, in: Beintker/Link/Trowitzsch (Hg.), *Barth in Deutschland* (Anm. 35), 347–361, hier 359f., dass die eigentliche Rezeption von Barths Dialektischer Theologie in dessen eigener *Kirchlicher Dogmatik* erfolgt.

44 Vgl. kürzlich Notger Slenczka, Die Vereinbarkeit der Barmer Theologischen Erklärung mit Grundüberzeugungen der lutherischen Kirche und Theologie, in: *KuD* 57 (2011) 346–359.

Beanspruchung als Dokument des *politischen* Widerstands – soviel wird durch die Differenzierung ihrer Rezeptionshorizonte deutlich.⁴⁵

3.2 Unvereinbare Rezeptionshorizonte: Der Hromádka-Brief als Beispiel

Als Beispiel für einen Barthtext mit inkompatiblen Rezeptionshorizonten sei sein Brief an den Prager systematischen Theologen Josef L. Hromádka vom 19.09.1938 genannt. Nach seiner ersten Rezeption durch Hromádka selbst handelt es sich um ein privates Dankeschreiben für dessen Kondolenzbrief zum Tode von Barths Mutter. Freilich geht Barth inhaltlich über die *primäre* Pragmatik des Dankes sehr bald hinaus ins Politische und kommt auf die drohend bevorstehenden Aggressionen NS-Deutschlands (konkret die Annexion des Sudetenlands) in einer Weise zu sprechen, deren Zuspitzung über Barths sachlich benachbarte Äußerungen desselben Jahres hinausgeht und sich auch insoweit noch im geschützten Raum eines Privatbriefes abspielt, wenn es heißt:

⁴⁵ Die geringe Bedeutung Barmens für den Widerstand im Dritten Reich konstatiert aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive auch Peter Steinbach, *Wirkung und Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in profanhistorischer Sicht*, in: Hüffmeier (Hg.), *Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle* (Anm. 40), 339–346, hier 340 f., 345. Diese Feststellung kann man ungeachtet dessen treffen, dass Barth sich bekanntlich in *Theologische Existenz heute!* angesichts der ersten Phase der kirchlichen Auseinandersetzungen mit dem NS-Staat dafür aussprach, auch und gerade seine Fortsetzung der theologischen Arbeit mit den Bonner theologischen Studenten, „[e]twa wie der Horengesang der Benediktiner im nahen Maria Laach auch im Dritten Reich zweifellos ohne Unterbruch und Ablenkung ordnungsgemäß weitergegangen ist“, sei „indirekt sogar eine politische Stellungnahme“ (Zitate: Karl Barth, *Theologische Existenz heute!*, in: Karl Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930 – 1933*, hg. v. Michael Beintker/Michael Hüttenhoff/ Peter Zocher [G.A. III/49], Zürich 2013, 271–363, hier 280f.) Wie es aussieht, wenn Barths politisches Urteil tatsächlich zum politischen Widerstand übergeht, zeigt der überzeugende Beitrag von Wolf Krötke, *Theologie und Widerstand bei Karl Barth. Problemmarkierungen aus systematisch-theologischer Sicht*, in: Beintker/Link/Trowitzsch (Hg.), *Barth in Deutschland* (Anm. 35), 121–139, wo nicht etwa Barmen, sondern das Jahr 1938 mit den *Gifford Lectures* sowie *Rechtfertigung und Recht* diesen weitergehenden Schritt markiert.

„Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns [sc. in der Schweiz] – und, ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun.“⁴⁶

Nur wenige Tage später hat dieser Brief jedoch eine *sekundäre* Pragmatik entfaltet. Barths Äußerungen wurden in einem ganz anderen, mit dem Charakter des Privatbriefes gänzlich inkompatiblen Horizont rezipiert, als Hromádka Teile davon im tschechischen Rundfunk und später der Presse verbreiten ließ. Nun wurde Barths theologische Auswertung bevorstehender politischer Auseinandersetzungen in der deutschen Kirche und Öffentlichkeit als persönliche Anmaßung eines kirchlichen Mandats in politischen Dingen scharf kritisiert; insbesondere seitens der Bekennenden Kirche traf Barth der Vorwurf, er habe damit seine eigene Einsicht aus der I. Barmer These verlassen, wonach (wie wir selbst zu 3.1. feststellen konnten) Kirche und Politik getrennte Verstehenshorizonte darstellen.⁴⁷

Der Hromádka-Brief hat methodische Bedeutung für die Barthauslegung damit gewonnen, dass im Zuge von Martin Rohkrämers Briefwechseledition ein auf dem im Prager Hromádka-Archiv erhaltenen, maschinenschriftlichen Original des Briefes (nicht aber auf dem Durchschlag im Basler Karl Barth-Archiv) angebrachter Zusatz veröffentlicht wurde: „Sie können von diesem Brief *jeden* Ihnen erwünscht scheinenden Gebrauch machen.“⁴⁸ Wie schon anhand von Barmen I zu beobachten war, ist also die sekundärpragmatische Ausdehnung des Rezeptionshorizontes im Einklang mit den Intentionen des Autors, doch mit dem Unterschied, dass im Falle des Hromádka-Briefes primärer (privater) und sekundärer (öffentlicher) Rezeptionshorizont manifest disparat sind. Verwischt werden beide allerdings nicht durch Barths scheinbaren Freibrief zur Horizontverschmelzung, sondern durch den ihm fast unisono entgegengeschlagenen Einwand, dass seine private politische Äußerung nicht öffentliche theologische Verlautbarung der Kirche sein könne. Denn bei diesem Einwand entsteht im Versuch, gleich zwei Paar unvereinbarer Verstehenshorizonte zu scheiden (privat vs.

46 Martin Rohkrämer (Hg.), *Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček 1935–1968*, mit einer Einleitung von Jan Milič Lochman, Zürich 1995, 53–55, hier 54.

47 Vgl. zum Überblick über die wichtigsten Äußerungen: Martin Rohkrämer, Karl Barth und die Herbstkrise 1938, in: *EvTh* 48 (1988) 521–545.

48 Rohkrämer (Hg.), *Freundschaft im Widerspruch* (Anm. 46), 55 mit Anm. 4. Die Existenz einer solchen Autorisierung war seit den tschechischen Veröffentlichungen vom September 1938 bekannt, nicht jedoch der Wortlaut.

öffentlich, politisch vs. theologisch), eine ungewollte Wahlverwandtschaft der Paare zueinander (privat-politische Äußerung vs. öffentlich-theologische Verlautbarung). In Wahrheit redet Barth in dem privat gehaltenen Brief nicht politisch, sondern ganz als Theologe, wie schon das textliche Signal der Anrede des Prager Theologieprofessors als „Herr Kollege“, vollends aber das die theologische Alternative von Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi voraussetzende Kernargument zur Sudetenkrise zeigt.⁴⁹ Barths vollmundige Rede im Namen der „Kirche Jesu Christi“ veröffentlicht nicht etwa eine Privatmeinung, sondern rechnet im Sinne von Barths Aufhebung des Privatim damit, dass auch Außenstehende seine theologische Äußerung lesen oder hören werden. Damit tauchen am Horizont von Barths *privatem* Brief potentielle Rezipienten auf, die seinem theologischen Begriff der „Kirche Jesu Christi“ nunmehr in *öffentlichem* Horizont gegenüberstehen. Ohne die Disparatheit der Rezeptionshorizonte zu vereinerleien, findet Barths theologischer Brief nun seine sekundäre Adresse bei denen, die die Kirche auf der politischen Bühne anspricht, und dafür kommen im Falle der Sudetenkrise die neutralen Mächte England und Frankreich in Betracht. Ihre Regierungen hätten politisch intervenieren können, um das theologisch Befürchtete nicht eintreten zu lassen.⁵⁰

49 An der dichtesten Stelle des Briefes, eingeleitet durch die Wiederholung der Anrede des theologischen „Kollegen“ (Rohkrämer [Hg.], Freundschaft im Widerspruch [Anm. 46], 54 vgl. den Briefanfang: a.a.O., 53), lehnt Barth eine Haltung der „Furcht vor der Gewalt“ und der „Liebe zum Frieden“ ab und empfiehlt statt dessen die Haltung der „Furcht vor dem Unrecht“ sowie der „Liebe zur Freiheit“ (a.a.O., 54). Hat man einmal erkannt, dass „Furcht“ im ersten Begriffspaar „Ehrfurcht“ meint, im zweiten aber „Angst“, dann wird deutlich, dass sich die Rede von „Gewalt“ und „Unrecht“ nicht auf mögliche Rechtsbrüche bezieht, die im Widerstand gegen den NS-Staat vielleicht begangen werden, sondern auf den NS-Staat selbst als unrechte Staatsgewalt. Barth kritisiert also mit dem ersten Begriffspaar die Staatsnähe zeitgenössischer Zweireichelehren und setzt dem die Lehre von der Königsherrschaft Christi entgegen, die er im Sommer desselben Jahres in *Rechtfertigung und Recht* entwickelt hatte.

50 Barth schrieb den Brief am Mittag des Tages und daher in ausdrücklicher (verhalten optimistischer) Erwartung des Ausgangs der Londoner Konferenz, mit der letztlich jedoch England und Frankreich erklärten, die völkerrechtswidrige Abtretung des Sudetenlandes an das Deutsche Reich mitzutragen. Im Rundfunk wurden diese Ereignisse am Nachmittag, in der schweizerischen Presse am Abend des 19.09.1938 publik gemacht, so dass die Vermutung nahe liegt, Barths Zusatz sei eine Reaktion auf diese Meldungen (so die Rekonstruktion von Diether Koch als Editor von: Karl Barth, *Offene Briefe 1935–1942*, hg. v. Diether Koch [GA V/36], Zürich 2001, 111 mit Anm. 22). Die Adresse an beide Mächte wäre dann ein indirekter Aufruf gegen das Ende September geschlossene Münchner

Barths Freigabe dieses primär privaten Briefes ist also ein *textliches Signal* an *sekundäre politische Rezipienten* – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Explizite politische Forderungen (wie Barth sie ein Jahr später durch W.A. Visser 't Hooft in Gestalt von Sabotageaufrufen gegen das kriegstreibende Deutschland lancieren wollte)⁵¹ brächten diesen theologischen Brief um seine argumentative Legitimation, d.h. sie würden tatsächlich die Grenze zwischen seinen Rezeptionshorizonten überschreiten. Umgekehrt gesagt, vermag der Theologe Barth die politischen Mächte England und Frankreich nur so zu adressieren, indem er die Disparatheit von theologischem und politischem, von privatem und öffentlichem Rezeptionshorizont respektiert. Im Bild der elektrischen Schaltung gesprochen, handelt es sich um parallel geschaltete Widerstände, deren Leitwerte sich summieren und so, wiederum ohne Bild gesagt, für das Verstehen dieses Briefes gesteigerten Erkenntnisgewinn entbinden, hier: die sekundären Adressaten England und Frankreich überhaupt erst auf den Plan rufen.

3.3 Der Text als Signal: Der Elgersburger Vortrag als Beispiel

Die Unterscheidung zwischen vereinbaren und inkompatiblen Rezeptionshorizonten betrifft nicht nur die Frage, wie ein Text aufgenommen wird, sondern weist auch Spuren im Text selbst auf. Damit weitet sich die rezeptionstheoretische zu einer pragmatischen Fragestellung aus, wie es schon bei Pfleiderers Barthinterpretation im Verhältnis zu derjenigen seiner Lehrer zu beobachten war.

Grundsätzlich ist zu beachten, dass in den beiden genannten Beispielen die Unterscheidung der Rezeptionshorizonte zugleich deren entweder seriell oder paralleles Zusammenschalten zu einer Kombination von Rezeptionshorizonten bedeutete, die so weder bei vereinbaren noch bei inkompatiblen Horizonten von irgendeinem Rezipienten tatsächlich erlebt wird. Hierin zeigt sich wie als Bestätigung unserer obigen Überlegungen (s.o. 2), dass inkompatible Rezeptionshorizonte für das Verständnis eines Textes hermeneutisch bedeutsamer sind als miteinander vereinbare. Beispielsweise wurde die sekundäre Adresse des Hromádka-Briefes an England und

Abkommen, das die rechtliche (Schein-) Legitimation der Annexion des Sudetenlandes darstellt.

51 Vgl. dazu Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, 311.

Frankreich erst im Durchgang durch seinen Charakter als Privatbrief, also in der Kombination von privater und öffentlicher Rezeption zugänglich, die weder den Rezeptionshorizont Hromádkas noch denjenigen der Regierungen von England oder Frankreich darstellt.

Die Differenzierung der Rezeptionshorizonte ist folglich als solche mit jedem realen Rezeptionshorizont inkompatibel und vielmehr der Pragmatik des jeweiligen Textes zuzuschreiben. Aus diesem Grund verlangt die Differenzierung der Rezeptionshorizonte zugleich die Erhebung pragmatischer Textsignale wie Leseranreden oder zeit- und ortsaktuelle Anspielungen, die den Bezug zur Rezeptionssituation herstellen, gleichzeitig aber auf unterschiedliche, womöglich miteinander inkompatible Rezeptionshorizonte beziehbar sein müssen. Die Differenzierung der Rezeptionshorizonte unterstellt also, dass *derselbe* Text eine mehrfache Pragmatik in einander ausschließenden Horizonten zu entfalten vermag und damit über den durch semantische Begriffsanalyse erhebbaren Sinn, der für ein und denselben Text in jedem dieser Horizonte derselbe sein muss, hinausgeht. In diesem Sinne ist zwischen *primärer* und *sekundärer* Pragmatik ein und *desselben* Textes zu unterscheiden. Die methodische Pointe dieser Unterscheidung ist, dass sie die semantische Begriffsanalyse sowohl begrenzt als auch ergänzt. Barths Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, den er am 03.10.1922 im thüringischen Elgersburg hielt, soll dafür als Beispiel dienen. Die textlichen Signale bestehen in diesem Fall außer den Höreranreden insbesondere in der Gliederung des ganzen Vortrags.

Der Vortrag ist meist von seinen dogmatischen Spitzensätzen, den berühmt gewordenen Identifikationen von Ja und Nein, Frage und Antwort her interpretiert worden, wobei der Versuch einer Entschlüsselung dieser Dialektik dann meist in das demütige Deo Gloria der dreigliedrigen These mündet,⁵² die dem Vortrag seine einprägsame dreiteilige Struktur gibt: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser

52 Der Versuch von Peter Lange, den Elgersburger Vortrag argumentativ anhand der dialektischen Spitzenaussagen nachzuvollziehen, reduziert den Text m.E. von vornherein auf sein terminologisches Skelett und behält selbst davon bloß einzelne Knochen übrig (vgl. Peter Lange, *Konkrete Theologie? Karl Barth und Friedrich Gogarten „Zwischen den Zeiten“ [1922–1933]. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung im Blick auf die Praxis theologischen Verhaltens* [Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 19], Zürich 1972, hier 29–36).

Nicht-Können, wissen und damit Gott die Ehre geben.“⁵³ Berücksichtigt man die Hörerlenkung, die in dieser Korrespondenz von These und Durchführung liegt, so wird man die *primäre* Pragmatik dieses Vortrags durch die vollständige Geschlossenheit von Form und Inhalt kennzeichnen können. Die dreiteilige Form der These erinnert mit der nur zu bekenntnisähnlichen Zuordnung von Gott und Mensch so sehr an die Zweinaturenlehre der Christologie, dass es nicht überraschend ist, wenn Barth im letzten Teil des Vortrags Jesus Christus als das eigentliche Thema benennt.⁵⁴

Es ist dann aber um so überraschender, wenn Barth, der wenige Tage später in einem Rundbrief an seine dialektisch-theologischen Freunde einräumt, „den letzten Drittel“ des Vortrags erst auf der Eisenbahnfahrt nach Elgersburg „auf den Knien“ geschrieben zu haben,⁵⁵ trotz dieses improvisierten Schlusses bei der Drucklegung keinen Anlass zur Veränderung gesehen hat. So bleibt auch der merkwürdige Vergleich stehen, die Theologen müssten die Dialektik von Sollen und Nicht-Können „so starr ins Auge fassen, wie z.B. jeder Eisenbahnbeamte es auch tun muß“⁵⁶ – ein verdeckter Situationsbezug, der freilich weder im Rahmen des primären (Elgersburger Publikum) noch des sekundären Rezeptionshorizontes (Leserschaft des Drucktextes) erkennbar ist, sondern nur in dem kleinen Kreis von Theologen, die als Empfänger von Barths Rundbrief sowohl die Entstehungsumstände des Vortrags in der Eisenbahn kennen als auch als Leser seiner Druckfassung unterstellt werden können. Der – übrigens keineswegs singuläre – Hinweis auf den Eisenbahnbetrieb⁵⁷ zeichnet also chiffriert Barths eigene Situation und die seiner theologischen Freunde in die christologische Struktur der Vortragsthese ein, die nicht umsonst als „unsere Situation“ eingeführt wird.⁵⁸ Anders als im mündlichen Vortrag schließt das textliche Signal der 1. Person Plural aber im Drucktext nicht mehr Redner und Hörer zusammen, sondern referiert auf Barths persönliches theologisches Umfeld. Die Sekundärpragmatik dieses Vortrags zielt also nicht mehr allein auf die Christologie, sondern diese dient als Chiffre für die eigene kirchliche Situation. Die christologische Grundlinie des Vortrags wird so von einer ekkle-

53 Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (Anm. 42), 151.

54 Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (Anm. 42), 175.

55 Zitate: Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. 2 (Anm. 42), 107.

56 Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (Anm. 42), 173.

57 Ähnlich z.B.: Karl Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930*, hg. v. Hermann Schmidt (GA III/24), Zürich 1994, 254; 271.

58 Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (Anm. 42), 151.

siologischen Seitenlinie gekreuzt, die für seine lebhafte Rezeption mitverantwortlich sein dürfte, obwohl „unsere Situation“, die Barth im Einklang mit seinen dialektisch-theologischen Weggenossen ausbreitet, gerade nicht die Situation der kirchlichen Rezipientenschaft war, die Barths Vortrag las – er erschien zu Barths Leidwesen⁵⁹ nicht in seinem eigenen Publikationsorgan *Zwischen den Zeiten*, sondern in der *Christlichen Welt*. Vielmehr muss man hier einmal mehr von disparaten Rezeptionshorizonten sprechen, die die Wirkung und den Erkenntnisgewinn von Barths Texten beflügelt haben.

4. Voraussetzungen einer pragmatischen Barthinterpretation

Die betrachteten Beispiele haben den Erkenntnisfortschritt ahnen lassen, den eine Hermeneutik disparater Rezeptionshorizonte mit der vorgeschlagenen Unterscheidung von primärer und sekundärer Pragmatik für die Barthinterpretation verspricht. Es bleibt die Aufgabe, die Voraussetzungen meines Vorschlags offenzulegen und anzugeben, wie sie überprüft werden können. Letzteres verbindet sich mit Überlegungen zur weiteren editorischen Erschließung von Barths Werk.

Der Vorschlag einer Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Pragmatik im Werk Karl Barths macht im Wesentlichen drei Voraussetzungen:

- a) Soll dem von der Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Pragmatik zu erhoffenden Erkenntnis- auch ein Methodenfortschritt entsprechen, so müssen die gegebenen Beispiele generalisierbar sein. Diejenige Staffelnung von Pragmatiken, die man in der Tat für einen Großteil von Barths Texten voraussetzen kann, ist die von mündlicher Präsentation und schriftlicher Druckfassung, denn neben den in den einschlägigen Schriftenreihen (z.B. *Theologische Existenz heute*, *Theologische Studien*) erschienenen Vorträgen, die Barth seit seiner dialektisch-theologischen Zeit bekannt machten, sind auch die gedruckten akademischen Werke, allen voran die *Kirchliche Dogmatik*, ganz überwiegend aus Vorlesungen entstanden (bekannte Ausnahmen sind die *Römerbrief*-Auslegungen und das Anselmbuch).

⁵⁹ Vgl. die entsprechenden Briefstellen: Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (Anm. 42), 147.

- b) Bei dieser Annahme ist wiederum vorausgesetzt, dass mündlichem Vortrag und schriftlicher Veröffentlichung weitgehend derselbe Text zugrunde liegen, sodass es auch wirklich dieselben textlichen Signale sind, die in verschiedenen Rezeptionssituationen unterschiedliche Pragmatiken entfalten. Diese Voraussetzung verlangt keinen hundertprozentigen wörtlichen Gleichlaut, sondern insbesondere die Beibehaltung der durch die textlichen Signale hergestellten Situationsbezüge, die in den unterschiedlichen Rezeptionshorizonten pragmatisch wirksam werden.
- c) Dies setzt schließlich voraus, dass die mündliche Vortragsgestalt von Barths Texten sowie deren Rezeptionssituation eruierbar sind und die eventuelle Umarbeitung seiner Vorträge für den Druck rekonstruiert werden kann.

Die zuletzt genannte Voraussetzung reicht offensichtlich am weitesten in die editorische Erschließung der textlichen Grundlagen jeder Barthinterpretation zurück und soll darum als erste auf ihre Überprüfbarkeit hin betrachtet werden.

Zu c): Mit Ausnahme relativ weniger Tonbandmitschnitte (durchweg später Texte) ist Barths mündliche Präsentation seiner Texte nicht dokumentiert. Es bestehen jedoch Gründe zu der Annahme, Barth habe in den weit überwiegenden Zeiten seiner Vortrags- und Vorlesungstätigkeit mündliche Präsentationen wortgetreu von schriftlichen Vorlagen abgelesen, so dass zumindest der Wortlaut, wenn auch nicht das Hörerlebnis seiner Vorträge in greifbare Nähe rückt. Die eingangs zitierte Erinnerung D. Ritschls trifft sich hier mit Barths eigener Schilderung, wonach er in seinem fünfzigsten Dozentensemester, dem Bonner Gastsemester vom Sommer 1946, „zum erstenmal in meinem Leben ohne wortwörtlich festgelegte schriftliche Unterlagen vorgetragen“ habe.⁶⁰

60 Karl Barth, *Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Stuttgart 1947, 5. Im Kontext finden sich allerlei Äußerungen über die Differenz zwischen mündlichem und schriftlichem Wort. Barths Frau Nelly berichtete freilich, Barth habe in den letzten Monaten des Safenwiler Pfarramtes, als der Wechsel nach Göttingen sich bereits abzeichnete, aus Zeitgründen nurmehr anhand stichwortartiger Skizzen gepredigt (vgl. Karl Barth, *Predigten 1914*, hg. v. Ursula u. Jochen Fähler [GA I/5], Zürich ²1999, VII). Dasselbe sagt Hinrich Stoevesandt auch für spätere Predigten Barths aus (Karl Barth, *Predigten 1935–1952*, hg. v. Hermann Spieker u. Hinrich Stoevesandt [GA I/26], Zürich 1996, Xf.). – Predigtähnlich und daher frei scheint auch der Schluss der Münsteraner Johannes-Vorlesung von 1925/26 vorgetragen worden zu sein, wie Rudolf Smend,

Während diese Äußerung den Schluss zulässt, dass Barth das, was in seinen Skripten stand, tatsächlich vorgetragen hat, weisen die erhaltenen Skripte keine äußeren Merkmale auf, anhand derer sich schlussfolgern ließe, ob sie als Vorlage für die mündliche Präsentation, als Grundlage für deren spätere Überarbeitung oder als Reinschrift für die Druckvorlage gedient haben. Skripte aller drei Typen sind im Karl Barth-Archiv erhalten. Eine Entscheidung dieser Frage setzt genauere Kenntnis von Barths Vorgehensweise bei der Erarbeitung von Texten voraus, und hier ist man auf die verstreuten Angaben einzelner Herausgeber der Gesamtausgabe angewiesen, da diese eventuelle Vorstufen des Drucktextes eher unregelmäßig auswertet.

Im Sinne der Zuordnung von Rezeptionshorizonten und ihren textlichen Signalen (s.o. 3.) scheint mir zweierlei notwendig. Zum einen empfiehlt sich die *Eruierung der Rezeptionsumstände von Barths Vorträgen* über die in der Gesamtausgabe oftmals schon geleistete Auswertung seiner Briefkorrespondenz und gelegentlich der Tagespresse hinaus. Da Funde wie Königers Nachweis gemeindlicher Auswirkungen von Barmen I oder Rohkrämers Entdeckung im Hromádka-Archiv (s.o. 3.1 bzw. 3.2) in kaum planbarer Weise glück-, aber auch wertvoll sind, dürfte der Versuch einer systematischen Auswertung insbesondere der (deutschen) kirchlichen Regionalpresse erwägenswert sein, die für Barths gesamte Wirkungszeit gut erschlossen ist.⁶¹ Zum anderen sollten die erwähnenswerten verstreuten Bemerkungen zu *Barths Arbeitsweise bei der Texterstellung* in einen größeren Zusammenhang gebracht werden. Im Rahmen der Gesamtausgabe hat erstmals Hans-Anton Drewes im November 2010 als seinerzeitiger Leiter des Karl Barth-Archivs anlässlich der Edition der zweiten *Römerbrief*-Auslegung derartige Erwägungen zur „Textkonstitution“ publik gemacht, als Reinschriftfragmente der Druckvorlage, die kleingeschnitten als Rückseite von Konzeptpapier anderer Ausarbeitungen Barths erhalten geblieben sind, jahrzehntelang nachgedruckte, sinnentstellende Setzfehler in diesem bekanntesten Buch Barths offenbarten.⁶²

Karl Barth als Ausleger der Heiligen Schrift, in: Heidele Kückert/Wolf Krötke (Hg.), *Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium*, Berlin 1988, 9–37, hier 9 mit Anm. 3 materialreich dargetan hat.

61 Vgl. Roland Rosenstock, *Evangelische Presse im 20. Jahrhundert* (Christliche Publizistik 2), Stuttgart 2002.

62 Hans-Anton Drewes, Textkritik und Textkonstitution, in: Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, hg. v. Cornelis van der Kooi u. Katja Tolstaja (GA II/47), Zürich 2010, XXXIX–XLIV, hier XL.

In aller Vorläufigkeit kann man ab 1927 – Barth hatte im Vorjahr zu Weihnachten von seiner Frau eine Schreibmaschine⁶³ geschenkt bekommen – von einer fortan immer weiter ausgefeilten Arbeitsmethode sprechen. Der Grundstruktur nach wurde dabei ein erstes (handschriftliches) Manuskript Charlotte v. Kirschbaum, die dafür sogar nachts von Barth geweckt wurde,⁶⁴ in die Schreibmaschine diktiert und das so entstandene Typoskript in handschriftlichen Überarbeitungen der Endfassung zugeführt, die dann als Reinschrift der Druckvorlage an den Setzer ging.⁶⁵ Während Barths Wirksamkeit haben dabei unterschiedliche Stadien dieser Entwicklung als Vorlage für den mündlichen Vortrag gedient, wobei es scheint, dass Barth im Laufe der Zeit mehr und mehr bestrebt war, schon dem *mündlichen* Vortrag eine möglichst weit ausgereifte Textgestalt zugrunde zu legen.⁶⁶ Umgekehrt hat der dialektisch-theologische Barth noch an einzelnen Vorträgen

63 Vgl. hierzu Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. 2 (Anm. 42), 450.

64 So die Erinnerung, die Eduard Thurneysen Eberhard Busch mitgeteilt hat, vgl. Eberhard Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968*, Göttingen 2011, 702.

65 Diese Struktur bildet die Gemeinsamkeit der verstreuten Bemerkungen, die einzelne Editoren der Gesamtausgabe bei der Arbeit an bestimmten Barthtexten gemacht haben. Am stärksten entwickelt ist diese Struktur bei Barths späten Predigten (vgl. Karl Barth, *Predigten 1954–1967*, hg. v. Hinrich Stoevesandt [GA I/12], Zürich 2003, Xf.). Dabei ist allerdings zu beachten, dass Barth seit seiner Göttinger Zeit Predigten im Gegensatz zu anderen Texten frei vortrug (s.o. Anm. 60).

66 Drei Beispiele der Nachbearbeitung von Vorlesungen seien als Indizien genannt: 1. Barths erstes Vorlesungs-Typoskript im Anschluss an das Wintersemester 1926/27 war eine „lediglich geringfügig geglättete Wiedergabe“ seines (freilich auf die Göttinger Prolegomenavorlesung vom Sommersemester 1924 zurückgreifenden) Manuskripts und ging seinerseits praktisch unverändert in den Druck, so dass die *Christliche Dogmatik* als „Sonderfall“ den heutigen Leser geradezu in den Münsteraner Hörsaal zurückversetzen dürfte (Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Bd. I: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* [1927], hg. v. Gerhard Sauter [GA II/14], Zürich 1982, XIII; XX). – 2. Für die Ethik-Vorlesung von 1928 (Münster) bzw. 1930 (Bonn) fand Herausgeber Dietrich Braun durch Vergleich mit erhaltenen Mitschriften heraus, dass Barth in Bonn dazu übergegangen war, das Skript sitzungsweise zu diktieren, um für den neuerlichen Vortrag handschriftliche Verbesserungen hinzufügen zu können (vgl. Karl Barth, *Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928*, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg. v. Dietrich Braun [GA II/2], Zürich 1973, IX). – 3. Die erstmals 1925/26 im Münster gehaltene Johannes-Vorlesung hat Barth bei ihrer Wiederaufnahme in Bonn 1933 soweit überarbeitet, wie er in diesem kürzeren (Sommer-) Semester mit dem Vortrag gelangte, was die auf das jeweils folgende Kolleg zielende Vorgehensweise bei der Überarbeitung belegt (vgl. Karl Barth, *Erklärung des Johannes-Evangeliums. Vorlesung in Münster Wintersemester 1925/26*, wiederholt in Bonn Sommersemester 1933, hg. v. Walther Fürst [GA II/9], Zürich 1976, X).

größere Umarbeitungen der mündlichen Gestalt *für den Druck* zumindest in Angriff genommen⁶⁷ (freilich auch aus Überdruß wieder abgebrochen)⁶⁸ – eine Aufgabe, die er im Alter gelegentlich ganz in Mitarbeiterhand gelegt zu haben scheint.⁶⁹ Freilich bedürften diese tentativen Folgerungen der Überprüfung an den Archivalien, und dabei wären auch die erwähnten Skriptfragmente einzubeziehen, da sie gelegentlich spätere Setzfehler (vergleichbar den u.a. von Gerhard Sauter aufgedeckten Hörfehlern beim Schreibmaschinendiktat an v. Kirschbaum)⁷⁰ aufklären können.

Zu b): Fragt man über das mit v. Kirschbaum mehr und mehr eingespielte technische Verfahren der Skripterstellung hinaus, von welchen inhaltlichen Maximen sich Barth bei der Überarbeitung seiner Texte leiten ließ, so fließen die Quellen noch spärlicher. Sicher scheint zu sein, dass er seinen Vorträgen anschließend Fußnoten hinzugefügt hat⁷¹ – in einem Brief an Thurneysen ist von einem ganzen „Mückenschwarm von Anmerkungen“ die Rede.⁷² Zahlenmäßig scheinen auch stilistische Verbesserungen zu Bu-

67 Vollständig dokumentiert ist die Umarbeitung des Vortrags „Das Halten der Gebote“ (1927), der fast 400 Änderungen oder Zusätze aufweist (Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930* [Anm. 57], 99–139, vgl. zur Erläuterung a.a.O., XV mit Anm. 51).

68 Dies betrifft den erst in der Gesamtausgabe edierten Vortrag „Die Kirche und die Offenbarung“ von 1923 (Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* [Anm. 42], 307–348), bei dem begleitende Briefe an Thurneysen zeigen, dass Barth die bereits begonnene Umarbeitung für eine geplante Publikation in *Zwischen den Zeiten* verleidet worden war (vgl. Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. 2 [Anm. 42], 209; 243; 254).

69 Persönliche Mitteilung von Eberhard Busch (19.12.2009).

70 Grundsätzlich hierzu vgl. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Bd. I: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (Anm. 66), XVIII.

71 Holger Finze nimmt als Editor der Vorträge zwischen 1922 und 1925 an, dass Barths „Vorträge immer weniger reine Redemanuskripte waren, sondern anschließend zu Zeitschriftenbeiträgen überarbeitet wurden“, und situiert in diesem Kontext die Hinzufügung von belegenden Fußnoten (Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* [Anm. 42], XI).

72 So Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. 2 (Anm. 42), 662, bezogen auf den im April 1929 in Emden und im Juni 1929 in Bern gehaltenen Vortrag „Die Lehre von den Sakramenten“ (Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930* [Anm. 57], 393–441). Aus der Zweckbestimmung dieser Maßnahme „für Bern und für den Druck“ (Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Briefwechsel*, Bd. 2 [Anm. 42], 662) geht zudem hervor, dass Barth seinen Texten mindestens gelegentlich Anmerkungen auch schon für den mündlichen (in diesem Fall: Zweit-) Vortrag und nicht erst für die schriftliche Publikation hinzufügen konnte, was (trotz der mutmaßlichen Nichtverlesung dieser Anmerkungen) die Vermutung erhärtet, dass gerade seine Sorgfalt in der schriftlich fixierten Formulierung werkbiographisch mehr und mehr dem *mündlichen* Wort galt.

che zu schlagen, wenn man jedenfalls vom einzigen vollständig dokumentierten Fall eines umgearbeiteten Vortragsmanuskripts generalisierende Schlüsse ableiten darf. Bei dessen ca. 400 Abweichungen fällt allerdings auf, dass sie allesamt nicht – etwa durch Streichung, Umdisposition oder Neuformulierung – den grundlegenden Aufbau des Textes betreffen, sondern Einzelstellen verdeutlichen.

Fragt man auch bei Barths Umarbeitungen für den Druck nach dem Zusammenhang von Rezeptionshorizonten und ihren textlichen Signalen, so fällt besonders ins Auge, dass Barth bei der Umarbeitung von Vortragskripten direkte Situationsbezüge wie Publikumsanreden oder ort- und zeitbezogene Anspielungen im Text belassen, also eine weitere Bedeutung dieser Passagen im geänderten Rezeptionshorizont der Druckfassung mindestens nicht ausgeschlossen hat.

Zu a): Weder die Tatsache der stehengebliebenen Situationsbezüge noch Barths eingestandene Gleichsetzung der mündlichen Texte mit dem Verlesen der schriftlichen kann als Indiz für eine Indifferenz seiner Rede gegenüber dem Unterschied von mündlicher und schriftlicher Pragmatik gewertet werden. Vielmehr ist (wie schon zu c) angedeutet) anzunehmen, dass Barth im Laufe der Zeit eine immer stärkere Angleichung schon des mündlichen Vortrags an die zu veröffentliche Gestalt des Drucktextes angestrebt hat. Die gestiegene Wertschätzung der mündlichen Rede, die sich vor allem in den edierten späten *Gesprächen* Barths (GA IV) ausdrückt, bildet dann keinen zwingenden Widerspruch zu Ritschls Beobachtung, dass Barth im Seminar ohne Skript stumm blieb, wenn man unterstellt, dass Barth im Alter dazu überging, die mündliche Rede als regelrechte theologische Sprachgestalt zu begreifen und dieser den schriftlichen Text funktional zuzuordnen. Eine ähnliche Neubestimmung des Verhältnisses von mündlicher und schriftlicher Theologie hat bemerkenswerterweise wiederum D. Ritschl ins Gespräch gebracht, wenn er, vergleichbar mit dem Eisbergmodell, darauf hingewiesen hat, dass nur ein kleiner Teil aller Theologie in schriftlicher Gestalt an die Oberfläche kommt, während die weit größere Masse theologischer Gedanken in bloß mündlicher Form subkutan wirkt.⁷³

73 Vgl. die einführenden Bemerkungen von Ritschl, *Logik der Theologie* (Anm. 2), 17: „Schriftliche Theologie zielt auf die eigentliche, die mündliche und im tatsächlichen Leben geschehende Theologie hin. Schriftliches ersetzt nicht das Mündliche, es gibt Anlaß dazu“ sowie a.a.O., 25: „Theologie ist nicht identisch mit der Gesamtheit des Denkens und Sprechens der Gläubigen. Sie ist nur ein kleiner Teil davon und zwar derjenige, der dieses Denken und Sprechen sowie auch das Tun der Gläubigen sich zu regeln, zu prüfen und

Der hier unterbreitete Vorschlag kann in Zeiten des (auch theologischen?) Klimawandels als Plädoyer dafür verstanden werden, die unter der Oberfläche wirksame Pragmatik von Barths Theologie in methodisierter Weise, nämlich mittels einer Differenzierung ihrer disparaten Rezeptionshorizonte und deren textlicher Signale unter Ausnutzung aller archivalischen Quellen, sichtbar zu machen, damit sie nicht mit der naturgemäß kleiner werdenden Zahl derer verschwindet, die Barths Wirken selbst erlebt haben.

zu stimulieren anheischig macht; die Theologie muß ihr Recht, diese Regelungsfunktion auszuüben, von den Gläubigen erhalten. Mit dieser vorläufigen Definition ist eine Entscheidung für einen engen Begriff von Theologie getroffen.“