

getrübt Darstellung Horst Stephans beruft und damit das von Ritschl konservierte Bild von „Epigonen der Reformation“ unbeabsichtigt stützt (68, 253f.), das die neuere Forschung zu verabschieden begonnen hat. Aber diese wenigen Ausstellungen sollen die Anerkennung der soliden Forschung des Autors nicht schmälern.

Erfreulich und verdientlich ist auch, dass Hofmann ein Jahr nach seiner Dissertation eine Neuedition fünf kleinerer Veröffentlichungen von Albrecht Ritschl vorlegte. Unter diesen sind von besonderer Bedeutung die seit ihrem ersten Erscheinen in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* gewissermaßen begrabenen, weil nie wieder gedruckten, ausführlichen Selbstanzeigen Ritschls zunächst des ersten Bandes von „Rechtfertigung und Versöhnung“ (1871), sodann des zweiten und dritten Bandes dieses Werkes und des Vortrages *Die christliche Vollkommenheit* (1874). Nur sind, wie bereits bemerkt wurde, „die den Texten beigegebenen Erläuterungen stellenweise allzu sparsam ausgefallen“ (ThLZ 125 [2002] 192). So steht z. B. das Seite 92 von Ritschl angeführte Zitat zu Joh 17 aus Luthards *Das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt* erst in der zweiten, erweiterten Auflage von 1875/76, wie ein Vergleich mit der ersten Auflage von 1852/53 lehrt. Auch Ritschls wörtliches Zitat von Christian Scriver (61) wäre für den Herausgeber leicht zu ermitteln gewesen: es steht im *Seelen-Schatz* im dritten Teil (1678) in der 17. Predigt über „Die demüthige [!] Seele“ (Seitentitel) am Anfang von § 26 (in der Baseler Ausgabe von 1738 Seite 725, rechte Spalte; in der Ausgabe von Rudolf Stier, Barmen o. J., Band 3, Seite 465, die Ritschl aber wegen ihrer abweichenden Interpunktion sicher nicht zitierte). – Besonders hingewiesen sei auf die Vollständigkeit beanspruchende, gegenüber der Dissertation noch einmal erweiterte Bibliographie der Forschungsliteratur zu Albrecht Ritschl, welche die von Gösta Hök in *Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang* 1942 gebotene Bibliographie ergänzt und fortsetzt.

Burgdorf bei Bern Theodor Mahlmann

*Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand.* Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hrsg. von Michael Beintker, Christian Link und Michael Trowitzsch, Zürich (TVZ, Theologischer Verlag) 2005, 506 S., geb., ISBN 3-290-17344-5.

Der stattliche Band präsentiert die Vorträge eines Internationalen Symposiums zum Werk

Karl Barths, speziell zu seiner Schaffensperiode in Deutschland (1921–1935). Veranstalter war das Seminar für Reformierte Theologie der Universität Münster und der Wissenschaftliche Beirat der Karl-Barth-Gesellschaft. In einem kurzen Vorwort (9–11) stellen die Herausgeber einige alternative Fragen, die den Spannungsreichtum des Themenfeldes beispielhaft beleuchten. Barths Werk stehe „heute erneut im Zeichen einer höchst kontroversen Bewertung“. Handle es sich dabei um die „innovative Rückkehr zu den reformatorischen Wurzeln evangelischer Theologie“ oder lediglich um eine „konservative Unterbrechung der neuprotestantischen Ausformung der Theologie?“ Warum sei Barths Einfluss in Deutschland „spürbar zurückgegangen“, während anderswo – so in den USA – eine „erstauuliche Barth-Renaissance“ beobachtet werde. Auch der Frage nach direkter expliziter Rezeption von Barths Intentionen und Leitgedanken oder „modernitätstheoretischer Transformation“ seiner Programmatik unter den gewandelten Auslegungsperspektiven neuzeitlicher Theologie sei nachzugehen. Auf das Problem „womöglich unterschätzter Strukturparallelen“ zwischen Schleiermachers und Barths Werk wird hingewiesen (vgl. E. Herms; 179ff.) Als „Novum auf Barthtagungen“ gilt das Bemühen der Veranstalter um Präsenz möglichst aller Interpretationsrichtungen, „um erstmals zu einer komplexen, streng gegenstandsbezogenen Sachdebatte zwischen den Vertretern der gegensätzlichen Deutungsansätze“ zu gelangen, „deren Polarität und zugleich die fair ausgetragenen Diskussionen (...) der Veranstaltung besondere Spannung und Lebendigkeit“ verliehen (9f.). Die Beiträge lassen in der Tat das „relative Recht der verschiedenen Interpretationsperspektiven“ erkennen. Kritische modernitätstheologische Sichtweisen und Konzeptionen (etwa bei Trutz Rendtorff; F. W. Graf, Falk Wagner †) werden im Diskurs – teils kontrovers – erwähnt oder sind eigens durch Referate präsent (so Eilert Herms). Der Band enthält insgesamt 21 Beiträge: sieben Plenarvorträge (in der Reihenfolge, in der sie gehalten wurden) und je sieben Referate der beiden Vortragsforen (unter den Rubriken „Kontroversen und Dispute“ und „Exegesen zur Werkgeschichte“). Alle Texte wurden für die Veröffentlichung teilweise auch ergänzt und erweitert. Einen Eindruck von den Diskussionen kann das Abschlusspodium „Statt eines Nachwortes (...) Resümee und Perspektive“ (486) vermitteln, das im Wortlaut dokumentiert wird und etwas von der Gesprächsatmosphäre spiegelt. Auch die Predigt von Walter Herrenbrück über Lukas 19,5 (Zachäusgeschichte) im Gottesdienst am 4. Mai 2003 in der Schweizer Kirche in Emden

ist abgedruckt (459–463). Bibelstellen-, Personen- und Begriffsregister sowie die Autorenliste (mit Adressen) sind beigegeben. Die in Fußnotenform gebotenen Anmerkungen vermitteln Belege und weitere wichtige Sachverhalte aus dem Forschungsdiskurs. Den Reigen der Plenarvorträge eröffnet *Bruce Lindley McCormack* vom Center for Barth Studies, Theol. Seminary in Princeton NJ (USA): „Der theologiegeschichtliche Ort Karl Barths“ (15–40). Er verweist auf zeitliche und sachliche Abgrenzungsprobleme des im wesentlichen auf die Wirksamkeit Barths in Deutschland thematisch begrenzten Symposiums und geht der – auch sonst gestellten – Frage nach, ob Barths dialektische Theologie, mit deren Ausarbeitung er 1915/16 begann, „einen ‚Bruch‘ mit der liberalen Theologie des späten 19. bzw. frühen 20. Jahrhunderts *oder* lediglich eine Neuorientierung innerhalb ihrer“ darstelle. (15) Vf. vertritt die Position, „dass Barths ‚neue Theologie‘ wesentlich mehr als eine Neuorientierung innerhalb des Neuprottestantismus darstellte“, möge es auch richtig sein, „dass Teile des frühen ‚liberalen‘ Barth einen nachhaltigen Einfluss auf seine Theologie auch lange nach dem Bruch ausübten“. (21; vgl. 39) Beschrieben werden in Barths Frühwerk Ablösungsprozesse von Kantischer Epistemologie in den 20er Jahren sowie bestimmte Analogien zwischen Barths „kritisch-realistischer dialektischer Theologie“ (so das Interpretament des Vf.) und dem „kritischen Realismus“ neuerer amerikanischer Autoren (Verweis auf Diss. von Paul LaMontagne am Princeton Theol. Seminary). Dem Vorwurf des „Irrationalismus“ und „Subjektivismus“, wie in den 80er Jahren gegenüber der Barthschen Theologie erhoben, könne so begegnet werden (40). McCormack plädiert abschließend für eine lebendige Ausweitung Barthscher Einsichten. Der aus dem Englischen übersetzte Beitrag gewährt zugleich einen interessanten Einblick in Facetten der US-amerikanischen Barth-Forschung.

Der für eine weitere Öffentlichkeit bestimmte, bewusst narrativ-meditativ gehaltene Abendvortrag des Tübinger Systematikers *Eberhard Jüngel* („Provokierende Theologie. Zur theologischen Existenz Karl Barths (1921–1935)“ schildert – an zwei Eckpunkten seiner Wirksamkeit in Deutschland paradigmatisch verdichtet – Barths theologische Bedeutung, die sich auch durch nachdrückliche Historisierung (und damit Relativierung) in ihrer Zeit überdauernden Aktualität nicht verdrängen lasse. Werkbiographisch beispielhaft beleuchtet wird die Entwicklung zwischen dem provokanten Streit mit Adolf von Harnack zu Anfang der 20er Jahre und Barths Bedeutung für die Anfänge des deutschen

Kirchenkampfes anhand der „Theologische Existenz heute“ (1933) wie auch der „Barmer Theologische Erklärung“ (1934).

Anliegen und Wirkungsgeschichte von Barths zweitem Römerbriefkommentar beschreibt instruktiv *Cornelis van der Kooi* („Karl Barths zweiter Römerbrief und seine Wirkungen“; 57–75). Die bedeutsamen theologischen Änderungen der Neuauflage zur Erstfassung werden ebenso wie die zeitgenössische Diskussion um Barths dialektische Theologie bei K. H. Miskotte und Oepke Noordmans verdeutlicht. Der christologische Zugang gelte auch bei diesen niederländischen Theologen als „wohl die wichtigste Korrektur im Gebäude der christlichen Lehre im 20. Jahrhundert“. Auch die „kritische gesellschaftliche Sprengkraft“ von Barths Theologie sei unbestritten. Die Religionskritik der dialektischen Theologie habe in der niederländischen Situation theologisch eine besondere und auch eigene Wirkung entfaltet und wurde „angewendet als eine scharf geschliffene Waffe, um die an dem Begriff der Schöpfung orientierte neocalvinistische Theologie in ihrer allzu ungebrochenen Kulturbejahung zu bestreiten.“ (73) Doch: „Dass Gott sich immer menschlicher Erfahrung bedient, ist im langen Schatten des zweiten Römerbriefs weniger beachtet geworden.“ (75)

Über K. Barths ersten Dogmatikentwurf mit dem Titel „Unterricht in der christlichen Religion“ (1924–1926) informiert *Hinrich Stoevesandt*, Herausgeber von Bd. 2 und 3 dieses erst in den Jahren 1985, 1990 und 2003 edierten Frühkollegs, im Vortrag „Die Göttinger Dogmatikvorlesung. Grundriß der Theologie Barths“ (77–98). Seine die Anfänge Barths auf der Göttinger Professur für reformierte Theologie analysierende Studie stellt instruktive Vergleiche mit der seit 1931 entstehenden Kirchlichen Dogmatik Barths an und plädiert für eine komplementäre Sicht beider konzeptionell und umfangmäßig höchst unterschiedlichen Opera, auch unter aspekthafter Berücksichtigung der fragmentarischen „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ (1927), die Barth nicht weiterführte. Die sog. christologische Konzentration, die das *opus magnum* der „Kirchlichen Dogmatik“ in zunehmender Konsequenz inhaltlich und formal bestimmt, gilt als folgenreichste Abweichung. Gleichwohl werden Signale einer Kontinuität aufgewiesen, die Barths theologische Entwicklung auch an einzelnen dogmatischen Lehrstücken verstehend nachvollziehen lassen. So sei die spätere sog. „Lichterlehre“ im Blick auf außerbiblische Offenbarungselemente in KD IV, 3 schon in der Göttinger Dogmatik präformiert (87). Ein gewisser „Eigenwert“ eigne der „Göttinger Dogmatik“ besonders unter „fundamentalho-

miletischem Aspekt'. (97). *Michael Beintker* (Münster) analysiert tiefeschürfend Barths Schrift „Fides quaerens intellectum“ (Untertitel), die „...alles andere als ein Parergon“ (Titel) sei (99–120). Es wird aufgezeigt, wie die latente Vorgeschichte dieses Anselmbuches (1931, Neuaufg. 1958; 1981) bis in die Umbruchphase der frühen dialektischen Theologie zurückgeht und zur theologischen Fundierung von Barths Absage an das cartesianische Paradigma beigetragen hat. Im Bemühen um Überwindung der anthropologischen Subjektivierung der neuprotestantischen Theologie und im Kampf um eine theozentrische Wendung der Subjekt-Objekt-Beziehung habe sie eine weiterführende theologische Bedeutung gewonnen. (117) M. Beintker hat 1987 diese zur Klärung, weniger als Programm gedachte Spezialschrift Barths als „wissenschaftstheoretische Grundlegung“ der Kirchlichen Dogmatik (seit 1932) bezeichnet. (102) Wie dem Rez. rememberlich, hielt Barth noch im Sommersemester 1959 in Basel ein überaus gut besuchtes Hauptseminar über das Anselmbuch.

*Wolf Krötke* (Humboldt-Universität Berlin) erörtert das Thema „Theologie und Widerstand bei Karl Barth“. (121–139) Seine „Problemmarkierungen aus systematisch-theologischer Sicht“ (Untertitel) stellen eingangs in terminologischem Vergleich klar, dass das Wort „Widerstand“ unter den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft und des Pluralismus einen anderen Klang habe als unter totalitären Systemen wie dem Nationalsozialismus: „Für Barth war ‚Widerstand‘ 1933 auf Grund von *Gotteserkenntnis* schon eine theologische Kategorie, ehe sie kirchliche und politische Bedeutung gewann“. (124) Mit Rückverweis auch auf das Theologieverständnis Barths in der ‚dialektischen‘ Phase wird die theologische Widerstandsqualität der Barth'schen Konzeption seit 1933 in ihrer Bedeutung und Grenze aufgewiesen. Klärend wird auf anfängliche Defizite eingegangen, so auf die Kritik an der zunächst nur ekklesiologischen Zuspitzung des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus als Widerstand gegen die Deutschen Christen wie auch auf, „das fehlende Drängen auf eine eindeutige Stellungnahme der Bekennenden Kirche zur Judenverfolgung“. (129) Doch wird auch Barths sukzessiver Übergang zum theologisch begründeten politischen Widerstand im Rahmen seines Widerstandsverständnisses seit 1937 thematisiert.

*Eilert Herms* (Tübingen) erörtert umfangreich und eindringend „Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus“ (141–186). Auch unter Hinweis auf die mäuetsche Bedeutung der Aus-

einandersetzung mit Erik Peterson bei der Herausbildung seines ekklesiologischen Programms wird Barths Offenbarungsverständnis im Blick auf die Kirchliche Dogmatik analysiert. Signifikant auch im Sinne der modernitätstheoretischen Barth-Interpretation ist der Hinweis auf das offensichtliche Paradoxon, dass angesichts der Schleiermacherkritik Barths doch eine „frappierende Ähnlichkeit“ zwischen beiden Theologen im Blick auf die Aufgabe der Theologie besteht, wobei die Kritik Barths nicht lediglich aus einer theologiegeschichtlich bedingten partiellen Fehlrezeption Schleiermachers im Laufe des 19. und beginnenden 20. Jhs. erklärt werden könne, sondern vielmehr durch unterschiedliche inhaltliche Bestimmung funktionsäquivalenter Konzepte. Auf die „Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack (189–203) geht *Hans-Anton Drewes* vom Barth-Archiv in Basel ein. Nach Hinweisen auf erste Begegnungen Barths mit Harnack während des Studiums in Berlin (1906/07) wird die Enttäuschung Barths über seine akademischen Lehrer in Deutschland einschließlich Harnack wegen anfänglicher kriegspositiver Haltung (Manifest der 93 deutschen Intellektuellen) geschildert. Der Aufsehen erregende theologische Diskurs zwischen Barth und Harnack auf der Aarauer Konferenz 1920 und schließlich im Abdruck ihrer gegensätzlichen Stellungnahmen in der „Christlichen Welt“ Rades zeigen das unterschiedliche Theologieverständnis beider und beleuchten die dramatische Wegscheidung zwischen liberaler und dialektischer Theologie in Gestalt ihrer beiden Repräsentanten. Ein „dreifacher Ausgang der Auseinandersetzung“ wird in sorgsam punktuell aufweis entsprechender Gesichtspunkte bis in die Kirchliche Dogmatik Barths hinein verfolgt. Eine „Übereinstimmung im Widerspruch“ wird auch im Blick auf den Humanitätsgedanken konstatiert. Harnack habe – so Barth an Agnes v. Harnack – ihm unauslöschlich eingepägt, man dürfe die Humanität nicht vergessen, „gerade wenn man (hier gingen seine und meine Wege auseinander) die Wurzel und das Wesen des Christentums und der Theologie nicht in der Humanität suchen möchte“. (203)

*Heinrich Assel* (Institut für Evangelische Theologie, Uni Koblenz-Landau) erörtert die Entwicklung von „Karl Barths Rechtsethik im Konflikt mit Emanuel Hirschs Souveränitätslehre“ (Untertitel) in seinem Beitrag „Grundlose Souveränität und göttliche Freiheit“ (205–222). In sorgsam kritischer Abwägung der ursprünglich auch schöpfung- und ordnungstheologische Elemente einbeziehenden Rechtsethik Barths bis hin zu seinem christologisch bestimmten, den Analogiebegriff implizierenden Rechtsverständnis von „Rechtfertigung“

tigung und Recht“ (1938) wird sichtbar gemacht, wie die Auseinandersetzung mit Hirsch und dessen nationalistisch-völkisch aufgeschlossener Souveränitätslehre durchaus eine katalysatorische Wirkung auf die Entwicklung von Barths Rechtsethik ausgelöst habe.

Georg Pfeleiderer (Basel) macht in seinem Beitrag „Inkulturationsethik“ (223–244) einen „Rekonstruktionsvorschlag der modernitätstheoretischen Barthinterpretation“ (Untertitel). Neue Forschungsansätze, die sich seit den frühen 70er Jahren auch im Zusammenhang einer neuen intensiven Beschäftigung mit Schleiermacher bzw. Troeltsch zu einer Debatte über Barth und den neuzeitlichen Ort der Theologie zu verdichten begannen und die Bedeutung der Theologie Barths in jenem neuzeitlichen Umformungsprozess zu bestimmen versuchten, um so ihr Innovations- bzw. auch Reaktionspotential zu erheben, sind in- struktiv erörtert. Als Initialzündung gilt dabei u. a. die als „Münchener Schulrichtung“ apostrophierte Forschungsrichtung von Trutz Rendtorff (vgl. u. a. „Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths“. 1975). Zum historischen Verlauf der „modernisationstheoretischen Barthinterpretation als Selbstverständigungsdebatte der akademischen Theologie“ (232ff.) werden zahlreiche Systematiker (auch Autoren des Symposiums) nach methodischen bzw. konzeptionellen Aspekten charakterisiert, wobei die stichwortartigen Kennzeichnungen differenzierende, wenngleich deutungsbedürftige Abbrüviaturen sind. Aus der Vielfalt der – auch bibliographisch belegten – Deutungsansätze werden Typisierungen versucht. Die abschließende Skizze („Zur Rekonstruktion der modernitätstheoretischen Barthforschung“, 238–244) lässt im Diskurs mit anderen Positionen den als „ethisch-kulturtheoretisch“ gekennzeichneten eigenen Interpretationsansatz des Vf. erkennen: Barths Theologie habe – besonders deutlich an beiden Römerbriefkommentaren erkennbar – das Christentum als „dasjenige ethisch-kulturelle Subjekt“ aufgebaut, das sich „seiner eigenen religiös-kulturellen Interkulturationspraxis gegenüber“ in ein „permanent selbstkritisches Verhältnis“ zu setzen vermag. Die vermeintlich einseitige negative Abwendung Barths von der liberalen zur theozentrisch-dialektischen Theologie sei ebenso lediglich Entfaltungsmoment, wie die Wende von der Dialektik zur Analogie bei Barth als „Übergang von einer avantgardistischen zu einer institutionell-lehrbaren Form“ zu gelten habe. Die dabei favorisierten, näherhin (scheinbar) orthodox-dogmatischen Formen (seit der Kirchlichen Dogmatik) hätten das Modernitätspotential der Barth'schen Theologie lange verdeckt. Es wieder zum

Vorschein gebracht zu haben, sei auch das Verdienst der modernitätstheoretischen Barthforschung seit T. Rendtorff und (wenn auch anders gerichtet) F.-W. Marquardt, „deren Deutungsmuster sich in den neuesten Studien (...) erstaunlich bewährt“ hätten. (244)

Die Auseinandersetzung mit dem Barth befreundeten Philosophen und Logiker Heinrich Scholz (1884–1956) unter dem bei allen Unterschieden eine gewisse „vertraute Nähe“ bezeichnenden Titel „Klopfen an die Wand“ (245–265) basiert teilweise auf älterer Forschung (vgl. (345, Anm. 1). Der Beitrag verdeutlicht den ein Vierteljahrhundert währenden Streit zwischen beiden, der indes ihr freundschaftlich-kollegiales Verhältnis nicht nachhaltig trübte, wenngleich eine „eigentümliche Spannung in ihrer Beziehung“ blieb. (246) Arie L. Molendijk (Groningen) stellt hier in anschaulicher Weise den Diskurs zwischen beiden besonders über die Wissenschaftlichkeit der Theologie vor. Gerhard Sauter (Bonn) beschreibt unter dem Thema „Theologisch miteinander streiten – Karl Barths Auseinandersetzung mit Emil Brunner“ (267–284) den höchst persönlich ausgetragenen theologischen Streit um die anthropologischen Voraussetzungen der Gnade beim Rechtfertigungsgeschehen und vergegenwärtigt die „Grundzüge jener Kontroverse, in der Barth Brunner zum Exponenten einer theologischen Fehlentwicklung abstempelte“ (269). Barths damals definitivische Verwerfung der natürlichen Theologie beim Diskurs um die von Brunner positiv beantwortete Frage des „Anknüpfungspunktes“ als Problem der Theologie wird vergleichsweise auch in den ökumenischen Gesprächshorizont eingebracht und in ihren Folgeerscheinungen erörtert.

Jan Rohls (München) befasst sich mit dem Thema „Barth und der theologische Liberalismus“ (285–312). Der Kampf Barths gegen eine erneuerte liberale Theologie, die er bei den einstigen theologischen Weggefährten wie Bultmann, Gogarten und Brunner am Werke und im beginnenden Kirchenkampf in der Kirchenpartei der Deutschen Christen kulminieren sah, entsprach dem Verdikt Barths über den Neuprottestantismus seit Schleiermacher und damit einem „Verwerfungsurteil“, von dem Barth „sich trotz milderer Töne auch in der späteren Zeit nicht mehr distanziert“ habe. (312)

Barbara Nichtweiß vom Bischöflichen Ordinariat Mainz („Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Petersons für die theologische Entwicklung Karl Barths“, 313–330) untersucht den theologischen Einfluss, des Ende 1930 zur katholischen Kirche übergetretenen Theologen Erik Peterson auf Barth vor allem in ekklesiologischer Hinsicht und zu Grundsatz-

fragen der Theologie wie im Blick auf Anregungen zum Studium der Theologie des Thomas von Aquino. Lebensbildliche Aspekte sind enthalten, die Ausführungen über Peterson im Referat von E. Herms ergänzen. In Teil III („Exegesen zur Werkgeschichte“; 333–346) erörtert *Christian Link* (Bochum) das Thema „Bleibende Einsichten von Tambach“. Hier wird die theologiegeschichtliche Bedeutsamkeit des Vortrags „Der Christ in der Gesellschaft“ 1919 im thüringischen Tambach erörtert, den Barth als Programmschrift konzipierte und der als ein Schlüsseltext seiner Theologie gelten könne. Unterschiedliche Stimmen werden dazu gehört. Während Kritiker urteilen, in Tambach werde angesichts kulturprotestantischer Ansätze der vorausgehenden Theologie „der Wahrheitsanspruch des Glaubens scharf pointiert gegen die Evidenzen der gesellschaftlichen und politischen Vernunft ins Feld“ geführt und der Versuch unternommen, die Freiheit und Wahrheit des Glaubens „in konsequenter Ausschheidung jedes Zusammenhanges mit der neuzeitlichen Welt zu erfassen“ (T. Rendtorff; 336), sieht Ch. Link darin „eine Entscheidung von erheblicher Tragweite“: nämlich die „konsequente Weigerung, die neuzeitlich-wissenschaftliche Wahrnehmung der Welt, ihrer Kultur und Geschichte, als den Rahmen anzuerkennen, in dem sich das theologische Reden von Gott zu verantworten hätte“. (337) Im Diskurs über die werkgeschichtliche Einordnung wird der Bogen bis hin zur Kirchlichen Dogmatik geschlagen, wobei die Frage nach dem Verhältnis der Denkformen Dialektik und Analogie bei Barth differenziert beurteilt wird.

*Dieter Korsch* (Marburg) berichtet über die „Rezeptionsgeschichte der eigentlichen ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths“ (Untertitel) in dem Beitrag „Ein großes Mißverständnis“ (347–361). An Beispielen aus den Jahren 1919 bis 1922 wird dargetan, wie sich die Dialektik der dialektischen Theologie in verschiedenen religiösen Sprachspielen artikuliere, denen als Redeweise indes eine einheitliche Struktur zugrunde liege, „die die Leistungsfähigkeit der Dialektischen Theologie Karl Barths zum Vorschein bringt – ebenso wie ihre Grenze“. (353)

*Michael Trowitzsch* (Jena) präsentiert in seinem Beitrag „Pfingstlich genau. Zur Hermeneutik Karl Barths“ (363–391) den „Versuch (...) einer freien Nachzeichnung“ (391) der Bibelhermeneutik Barths. Mit Belegen wird die für Barths Theologie „spezifische Hermeneutik der Anwesenheit“ (speziell der „gottesdienstlichen Geistesgegenwart“) beschrieben, die das Wort Gottes im Schriftwort als seinem Zeichen geistgewirkt verborgen zugegen und wirksam sein lässt. *Georg Plasger* (Göttingen)

stellt in seinem Vortrag („Du sollst Vater und Mutter ehren! Karl Barth und die reformierte Tradition“; 393–405) Barths Schriftverständnis im Verhältnis zur reformierten Tradition dar. Indem bei ihm die Kirche mit ihrer Geschichte als notwendig bei der Schriftauslegung gesehen werde, „bindet Barth Schrift und Tradition enger aneinander, als das die evangelische Theologie gewöhnlich tut“. (405)

*Sandor Fazakas* (Ref. Theol. Universität, Debrecen/Ungarn) widmet sich dem Thema der „Pariser Vorträge“ Barths von 1934 unter dem Thema „Offenbarung, Kirche, Theologie“ (407–424). Im Sinne Barths ist Kirche in Verkündigung und Auslegung der Offenbarung *actualiter* existent. Auch die Frage Theologie als Funktion der Kirche wird ventiliert. Im Blick auf die „natürliche Theologie“ bleibe es bei dem Nein der 30er Jahre, wenn gleich bei der Beurteilung des Menschen im Verhältnis zu Gott eine Schwerpunktverschiebung stattfinde; dabei ist an Gedanken der „Bündnisfähigkeit“ des Menschen für Gott zu denken (KD III/2,266f.), der aber jedweden Verdienstcharakter ausschließt. In diesem Zusammenhang wird Barths aktuelle Bedeutsamkeit für Kirche und Gesellschaft für die evangelischen Kirchen Ungarns und Osteuropas nach der Wende 1989 abschließend jeweils eigens erörtert.

*Michael Hüttenhoff* (Saarbrücken) spricht über das Kirchenkampftema „Theologische Opposition 1933. Karl Barth und die Jungreformatorische Bewegung“, die Barth wegen ihrer Zustimmung zu ordnungstheologischen Entwürfen damals äußerst kritisch ansah, ohne das Gespräch abreißen zu lassen. Barths Einfluss auf die Bekenntniskräfte zu Anfang des Dritten Reiches wird unter theologischem Aspekt ins Visier genommen.

*Eberhard Busch* (Göttingen), Barths einstiger Assistent und Biograph, früherer Leiter des Karl-Barth-Archivs, trägt zu dem facettenreichen Thema „Barth und die Juden 1933–1935“ detaillierte Erkenntnisse bei, die lebens- und werkgeschichtliche Authentizität beanspruchen dürfen. Unter IV. („Ausklänge“) findet sich das aufschlussreiche Abschlusspodium mit auch weiterführenden Aspekten. Die Beiträge des Symposiums, wie sie in dem verdienstvollen Band vorliegen, werden als durchaus anspruchsvolle Seminarlektüre zur Theologie Karl Barths im Spiegel neuerer Forschungen ihre Bedeutung behalten. Die angekündigte Weiterführung der Symposiumsaktivitäten durch die Veranstalter ist im Interesse theologiegeschichtlich-systematischer Aufarbeitung des theologischen Werkes von Karl Barth zu begrüßen.

Leipzig

Kurt Meier