

II. Reden anlässlich der Verleihung des Karl-Barth-Preises

Barth lesen in den USA

Laudatio anlässlich der Verleihung des Karl-Barth-Preises 2010 an Prof. Dr. George Hunsinger

Sehr verehrter Bischof Fischer,
meine sehr geehrten Damen und Herren,
und vor allem: Dear Professor George Hunsinger!

Jahrelang blieb der Berg „an seinem Ort [...], während die Amerikaner zum Berge kamen“. In diesem Frühjahr hat der Berg „sich schließlich [...] auf[gemacht], um Amerika zu besuchen“.¹ So las man 1962 in einer amerikanischen Wochenzeitung, anlässlich der Ankunft von Karl Barth in den USA. Obwohl ihn immer wieder Einladungen in die Vereinigten Staaten erreicht hatten, war Barth erst mit 75 Jahren auf die andere Seite des Atlantiks gereist.²

An den sieben Wochen in den USA hatte Barth seine Freude:

„Ich könnte [...] [meine Eindrücke] [...] eigentlich nur in dem Wort ‚fantastic‘ zusammenfassen [...] Ja, ‚fantastic‘: die kleine Unendlichkeit von Flußläufen, Ebenen, Hügeln und Bergen zwischen den beiden Ozeanen, die ich dort kreuz und quer überflogen oder im Auto durcheilt habe – die Wüsten von Arizona, der Grand Canyon, in den hinunterzusteigen ich mich aus guten Gründen wohl hütete, die Bucht von San Francisco samt der Goldenen Brücke – Chicago und New York mit ihren himmelstürmenden Bauten, mit ihren von beständiger glitzernder Bewegung unzähliger Wagen erfüllten Zufahrts- und Ausfallstraßen, mit ihrem Gewimmel von Individuen aller Länder, Stände, Rassen und Bestrebungen – die gewissermaßen mit der göttlichen Vorsehung konkurrierend durchgeföhrte Organisierung [...] des ganzen (auch des kirchlichen, auch des theologisch-wissenschaftlichen!) Lebens – die pertinente, manchmal auch ein bißchen impertinente Wißbegierde und Darstellungskunst der amerikanischen Reporter“³.

1 Interview von Mr. Lemon 1962 (im Magazin Newsweek), zitiert nach: E. Busch (Hg.), Karl Barth, Gesamtausgabe IV, Gespräche 1959–1962, Zürich 1995, 221–224: 221.

2 Der Ablauf der Reise findet sich in J. Fangmeier / H. Stoevesandt (Hg.), Karl Barth, Gesamtausgabe V, Briefe 1961–1968, Zürich 1979, 43 Anm. 1.

3 Barths deutscher Entwurf von Remembrances of America, in: The Christian Century 1 (1963), 7–9; zit. nach E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1978, 474.

Barth fuhr zu mehreren bedeutenden akademischen Institutionen, hielt dort Vorträge und diskutierte öffentlich mit den wichtigsten theologischen Vertretern der damaligen Zeit. Tausende kamen, um den großen Schweizer Theologen persönlich zu erleben und ihm ihre Fragen zu stellen.

Nicht nur die theologische Zunft war begierig, Barth in natura zu begegnen. Auch die breitere amerikanische Öffentlichkeit interessierte sich für ihn. Das Time Magazin⁴ plazierte Barth auf der Titelseite und brachte einen langen Bericht über seine Reise wie seine theologischen Anliegen. Die Präsentation Barths auf dem Frontispiz der Zeitschrift hat allerdings etwas Bizarres. Zu sehen ist ein leeres Grab, der Verschlussstein ist zur Seite gerollt, eine Dornenkrone liegt auf dem Boden – und davor blickt klar und streng, fast überlebensgroß, Karl Barth den Leser an. Inhaltlich ist Barths Betonung der Christologie einer der Schwerpunkte des Artikels, woran wohl auch das Bild gemahnen soll. Der erste Eindruck der Titelseite ist freilich ein anderer: Karl Barth steht da wie der Auferstandene höchstpersönlich, so als würde in ihm, Barth, Christus selbst begegnen. Dem Dargestellten scheint seine Darstellung nicht geheuer gewesen zu sein. In einem Brief versucht er sie durch die Deutung abzumildern, das leere Grab „könnte zur Not auch den Eingang zu einem Weinkeller darstellen“.⁵ Zu dieser Lesart passt wiederum eine Photographie im Artikeltext, die Barth bei einem Bier in einem Chicagoer Nachtclub zeigt; kommentierend ist unter dem Foto der Satz hinzugefügt: „ein Calvinist – aber keiner von der trübsinnigen Sorte“.⁶ Alles in allem wurde Barth in den USA sehr herzlich aufgenommen. An der Divinity School in Chicago hieß man ihn mit den Worten willkommen: „Wir sind, was wir theologisch sind, durch ihn“.⁷ Am Princeton Theological Seminary trug man ihm durch Überreichung eines Sporttrikots sogar die Ehrenmitgliedschaft der dortigen Baseballmannschaft an.⁸

Gleichwohl sahen manche große amerikanische Theologen Barth damals auch kritisch. Von Reinhold Niebuhr wird berichtet, er habe Barths Theologie als „konzipiert für die Kirche der Katakomben“ und als „irrelevant [...] für Amerika“ be-

4 Time. The Weekly News Magazine, Vol. LXXIX, No. 16 (20.4. 1962), 59–65; vgl. Barth, Briefe (s. Anm. 2), 59 Anm. 2; Auszüge aus dem Text in: Barth, Gespräche (s. Anm. 1), Interview von J. Elson 1962, 217–220.

5 Bemerkung von Charlotte von Kirschbaum, erwähnt in Barths Brief an Max Zellweger vom 18. April 1962, in: Barth, Briefe (s. Anm. 2), 56–59: 57.

6 „A Calvinist – but not a gloomy one“ (Time Magazine [s. Anm. 4], 60). Davor als weiterer Kommentar zum Bild: „Barth with Secretary & Second City Actors in Chicago“.

7 Jaroslav Pelikan zu Beginn der Podiumsdiskussion in Chicago 1962, in: Barth, Gespräche (s. Anm. 1), 231–279: 238.

8 Vgl. Brief an Dr. James I. McCord vom 11. Juni 1962, in: Barth, Briefe (s. Anm. 2), 66–68: 67 f.

zeichnet.⁹ Paul Tillich kritisierte Barths theologischen Ansatz, weil dieser, ohne von den existentiellen Fragen der Menschen her über die christliche Botschaft nachzudenken, direkt mit „der ewigen Wahrheit“¹⁰ meine einsetzen zu können.

Insgesamt stoßen sich viele Elemente amerikanischer Religiosität hart im Raum mit Barths Theologie. Dass der religiöse Mensch Gottes Weg klar erkennen und ihm mit Leichtigkeit folgen kann, dass die amerikanische Gesellschaft dem Reich Gottes ähnlich werden soll¹¹ und Religion deshalb ein notwendiges Mittel ist, um die Gesellschaft besser zu machen, – zu all diesen Gedanken stehen Barths Anfragen an menschliche Erfahrung und Religiosität irritierend quer. Barth hat dies offenbar klar gesehen. Nach seiner Rückkehr in die Schweiz schrieb Barth an den Präsidenten des Princeton Theological Seminary, er frage sich, ob es ihm gelungen sei, durch seine Präsenz in den USA die amerikanische Selbstverständlichkeit, mit der man über „Religion“ spreche, zu irritieren.¹² Nicht um Religion geht es nach Barths Überzeugung im Christentum, sondern um das Wort Gottes.¹³

Heutzutage scheint sich die amerikanische theologische Landschaft in diejenigen zu spalten, die (noch) Karl Barth lesen, und diejenigen, die seine theologische Leistung zwar im besonderen historischen Kontext der nationalsozialistischen Diktatur würdigen, ihn ansonsten aber als reaktionären Denker sehen, der gegenwärtig nicht mehr weiterführend ist.

Die Union Evangelischer Kirchen in der EKD vergibt alle zwei Jahre den Karl-Barth-Preis, um das Andenken Karl Barths, dieses das 20. Jahrhundert prägenden und provozierenden reformierten Theologen, der vor 125 Jahren, am 10. Mai 1886, geboren wurde, lebendig zu halten. Anliegen ist dabei nicht ein verklärendes Sich-Klammern an bessere, an Barth treuere Zeiten, sondern das Deutlichmachen der bleibenden Aktualität von Barths Theologie, die auch heute noch das Lesen von Barths Texten relevant macht. Die Union Evangelischer Kirchen in der EKD ehrt mit der Verleihung des Karl-Barth-Preises 2010 an Prof. Dr. George Hunsinger

⁹ Vgl. den Artikel im Time Magazin (s. Anm. 4), 65 und 59.

¹⁰ P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. I, Berlin ⁸1984, 11 ff.

¹¹ M. A. Noll, America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln, Oxford 2002, 231 und 229.

¹² Vgl. Brief an Dr. James I. McCord (s. Anm. 8), 67.

¹³ Nach seiner besonderen Botschaft für Amerika gefragt, hatte Barth geantwortet: „Allgemein gesagt, das Problem ist überall das gleiche: Wir haben das Einfachste und Wichtigste vergessen. Christentum ist eine Angelegenheit der Ideologie oder der Religion geworden. Christentum ist [aber] keine Religion. Wir hören nicht mehr auf eine Botschaft von Gott. Das sollte neu gelernt werden, hier und überall.“ (Pressekonferenz in New York 1962, in: Barth, Gespräche (s. Anm. 1), 280–289; 286f.; Einfügung durch den Hg.).

einen amerikanischen Theologen, der Karl Barth liest und der von sich selbst sagt: „Ich höre nicht auf, [...] [Karl Barth] zu lesen, weil ich nicht aufhöre, von ihm zu lernen.“¹⁴ George Hunsinger, Hazel Thompson McCord Professor of Systematic Theology am Princeton Theological Seminary, hat während seines gesamten wissenschaftlichen Lebens über Karl Barth gearbeitet. Bereits seine Dissertation schrieb er über Barth, seitdem hat er kontinuierlich zu Barth publiziert. Er war von 1997 bis 2001 Gründungsdirektor des „Center for Barth Studies“ in Princeton und ist seit 2003 Präsident der Karl Barth Society of North America. Auch in der akademischen Lehre hat er Barth zu einem seiner Schwerpunkte gemacht, um amerikanischen Studierenden einen Zugang zu dessen Werk zu ermöglichen.

Natürlich existieren Übersetzungen Barths ins Englische. Gleichwohl ist für amerikanische Theologiestudierende – und man wird ehrlicherweise hinzufügen müssen: auch für deutsche – der Einstieg in Barths Denken schwierig.¹⁵ Das liegt zunächst an der sprachlichen Gestalt seiner Texte. Hunsinger weiß: Barth zu lesen kann „entmutigend“ sein, weil man immer wieder „in einem der langen, verschlungenen und nicht enden wollenden Sätze stecken“¹⁶ bleibt. Hunsinger ergänzt, dass für amerikanische Leser als besonderes Beschwer die Eigentümlichkeit des Deutschen hinzukommt: Der deutsche Satz, insbesondere der Karl Barths, sei „wie ein Hund, der in den Atlantik springt, ihn schwimmend durchquert und an der jenseitigen Küste aus dem Wasser kommt mit dem Verb in seinem Maul!“¹⁷ Gleichzeitig ermüden die Ausführlichkeit von Barths Argumentation und die augenscheinlichen ständigen Wiederholungen. Einiges kompositorisches Gespür ist nötig, um zu entdecken, dass die Wiederholungen Barths den Charakter von Reprisen haben, die bereits Gesagtes in anderem Kontext neu und anders zum Klingen bringen.¹⁸ Hunsinger hat dieses Gespür. Seine 1991 in den USA erschienene Studie „How to Read Karl Barth: The Shape of his Theology“ legt die gedankliche Gestalt von Barths Hauptwerk Die Kirchliche Dogmatik offen und ermöglicht so, die theologische Tiefe des Textes zu erkennen. Sie wurde 1988 als Dissertation an der Yale University unter seinem Lehrer Hans Frei abgeschlossen, einem derjenigen Theologen, die 1962 mit Barth in Chicago diskutierten, und der seinerseits unter H. Richard Niebuhr eine der ersten größeren Dissertationen über den Offenbarungsgriff beim jüngeren Barth schrieb.

¹⁴ G. Hunsinger, Karl Barth lesen. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Neukirchen 2009, V.

¹⁵ Vgl. Hunsinger, Karl Barth lesen (s. Anm. 14), V.

¹⁶ Hunsinger, Karl Barth lesen (s. Anm. 14), 26.

¹⁷ Diktum Mark Twains, zitiert bei Hunsinger, Karl Barth lesen (s. Anm. 14), 26.

¹⁸ Vgl. Hunsinger, Karl Barth lesen (s. Anm. 14), 27.

2009 ist die Studie Hunsingers endlich, in schöner Übersetzung durch Marianne Mühlenberg, unter dem Titel „Karl Barth lesen. Eine Einführung in sein theologisches Denken“ in Deutsch erschienen. Hunsinger liest Barth selbstverständlich im deutschen Original und legt dabei die sprachliche und argumentative Struktur des Barthschen Denkens frei. Sein Buch ist von der Leidenschaft für die Schönheit von Barths Theologie getrieben. Barths Kirchliche Dogmatik sei der Kathedrale von Chartres vergleichbar – „[w]enn das Auge sich erst an die Lichtverhältnisse gewöhnt hat, dann entdeckt man, in was für einem atemberaubend schönen und kostbaren Bauwerk man sich befindet“.¹⁹ Hunsingers theologisches Meisterstück besteht nun darin, dass er – einem Fremdenführer gleich, der seine Gäste die erzählende Gestaltung der Kapitelle, die nach oben weisende Statik und die bergende Form des Gewölbes einer Kathedrale erkennen lässt – „Leitmotive“ in der Kirchlichen Dogmatik ausmacht. Diese sind: Besonderheit, Gegenständlichkeit, Geschehen, Personalität, Realismus und Rationalismus.²⁰ Was auf den ersten Blick wie eine formalistische Verengung der Barthschen Weite erscheint, erweist sich auf den zweiten Blick als ein Interpretationsansatz, durch den sich wahrlich herrliche Einblicke in die architektonische Finesse der Kirchlichen Dogmatik ergeben und in das theologische Anliegen, das voranzubringen dieses Bauwerk errichtet wurde: die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die immer wieder durch Gott selbst Ereignis wird.²¹ Letztlich ist Jesus Christus die Mitte der von Hunsinger entdeckten Leitmotive.²² Unbeeindruckt von dem Einwand, amerikanische Protestanten hätten „Schwierigkeiten, genau zu begreifen, was Barth unter ‚Wort Gottes‘ versteht“²³ geht Hunsinger davon aus, dass hier keine Abstriche gemacht werden dürfen; christliche Theologie muss mit Gottes Selbsterschließung in Jesus Christus als dem Wort Gottes anfangen²⁴ – oder sie ist keine christliche Theologie.

Weil Gottes bedingungslose Zuwendung zum Menschen das Erste ist und nicht das Bedürfnis oder die Not des Menschen, nicht menschliches Ungenügen oder Schuld, deshalb beginnt christliche Theologie mit Freude. Daran hatte Barth

¹⁹ Hunsinger, Karl Barth lesen (s. Anm. 14), 26.

²⁰ Vgl. Hunsinger, Karl Barth lesen (s. Anm. 14), 2.

²¹ Vgl. Hunsinger, Karl Barth lesen (s. Anm. 14), 30.

²² Vgl. Hunsinger, Karl Barth lesen (s. Anm. 14), 242 ff.

²³ So Mr. Lemon in seinem Interview mit Barth 1962, Interview von Mr. Lemon 1962 (s. Anm. 1), 221.

Barth ließ sich davon nicht beeindrucken: „Das Wort Gottes war immer ein Rätsel für den Menschen [...] Das ist kein speziell amerikanisches Problem.“ (Zitat Barths im Interview von Mr. Lemon [s. Anm. 1], 222).

²⁴ Vgl. G. Hunsinger, Karl Barth and Liberation Theology (1983), in: ders., Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids/Cambridge 2000, 42–59: 48 f.

in den USA in Kritik an den Evangelisationsmethoden von Billy Graham erinnert, den er in der Schweiz bereits persönlich getroffen hatte, dessen Ansatzpunkt ihm aber nicht behagte: „Herr Graham fängt damit an, daß er den Leuten Angst macht.“ „Ich [aber] glaube nicht, daß die christliche Lehre einem wie eine Pistole auf die Brust gesetzt werden sollte. Christlicher Glaube fängt mit Freude an, nicht mit Furcht.“²⁵ George Hunsingers Art Theologie zu treiben spürt man dies ab; sie atmet die Freude über Gottes vorbehaltloses Ja zum Menschen.

Gleichzeitig gibt es für Professor Hunsinger, wie für Barth selbst, keinen Rückzug der Theologie oder des Christen ins Private. Hunsinger liest Barth immer auch als Aufforderung zu gesellschaftlichem und politischem Engagement, ganz im Sinne des Diktums Barths: Das „Evangelium, dessen Inhalt der König und sein jetzt verborgenes, einst zu offenbartes Reich ist, ist von Haus aus politisch“.²⁶ Entscheidendes Charakteristikum des politischen Engagements ist für Hunsinger – wie für Barth –, dass es sich dem Glauben an Christus verdankt. Nicht ist das Politische das Erste, sondern der Glaube an Christus. Aber weil Christus, wie es in der Barmer Theologischen Erklärung heißt, „das eine Wort Gottes [ist], das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“,²⁷ deshalb gibt es keinen Bereich dieser Welt, den der Christ unabhängig von seinem Glauben an Christus betrachten könnte und der von dieser Orientierung an Christus auszunehmen wäre.²⁸ Noch einmal in Barths Worten, gesprochen bei seinem Besuch in Princeton: „Man kann nicht an das Königreich, das [gekommen ist] und kommen wird, glauben, ohne auch ein Politiker zu sein. Jeder Christ ist ein Politiker, und die Kirche, die das Königreich Jesu Christi proklamiert, ist selber eine politische Realität.“²⁹ Diese Einschätzung führt bei Hunsinger bspw. zu der Forderung, nationale Interessen dürften nicht stärker gewichtet werden als Christi Gebot. Es widerspreche der Orientierung an Christus, wenn Christi Gebot zu Gerechtigkeit und Frieden um nationaler Sicherheitsbedürfnisse willen relativiert werde.³⁰ Ent-

²⁵ Pressekonferenz in San Francisco 1962, in: Barth, Gespräche (s. Anm. 1), 330–333; 331 (Reihenfolge der Zitate umgestellt; Einfügung durch die Vfn.).

²⁶ K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946), in: ders., Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, 47–80: 76. Vgl. G. Hunsinger, Barth, Barmen, and the Confessing Church Today (1984), in: ders., Disruptive Grace (s. Anm. 24), 60–88: 80.

²⁷ A. Burgsmüller / R. Werh (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1998, 36.

²⁸ Vgl. G. Hunsinger, Where the Battle Rages: Confessing Christ in America Today (1987), in: ders., Disruptive Grace (s. Anm. 24), 89–113: 96 f.

²⁹ Gespräch in Princeton II 1962, in: Barth, Gespräche (s. Anm. 1), 307–323; 321 f. (Einfügung durch den Hg.).

sprechend bleiben Sätze wie die von Richard J. Neuhaus: „wir glauben, dass Amerika einen besonderen Platz in Gottes Verheißenungen und Absichten hat“,³¹ George Hunsinger fremd. „Die Vorstellung vom amerikanischen Exzessionalismus – die darin besteht, dass anders als in anderen Nationen, in Amerika Reichtum und Macht Menschen aus irgendeinem Grund nicht korrupt mache –“ und dass, „[w]as auch immer wir tun, tugendhaft sein muss, weil wir [die Amerikaner] es tun“,³² lehnt er entschieden ab.

Wie für Barth ist schließlich für Hunsinger die Situation von Gefangenen ein dringliches Anliegen. Barth hatte, weil er in einem Baseler Gefängnis Predigt-dienst versah, seinerzeit darum gebeten, auch amerikanische Gefängnisse besuchen zu dürfen. Die engen „Käfige“, in denen die Gefangenen zu zweit hausen mussten, hielt er für den „Anblick von Dantes Inferno auf Erden“. Dass man nicht „humane Gefängnisse“ schaffe, sei „ein Widerspruch gegen die wunderbare Botschaft [...] [der] Freiheitsstatue“.³³ Hunsinger teilt Barths Sorge darum, mit Gefangenen in einer ihr Menschsein achtenden Weise umzugehen, und kämpft deshalb gegen Folter. In den achtziger und neunziger Jahren engagierte er sich im Vorstand von „American Christians for the Abolition of Torture“. Im Jahr 2006 gründete Hunsinger die „National Religious Campaign Against Torture“, die Christen, Juden, Muslime und Gläubige anderer Religionen vereint in dem Ziel, Folter abzuschaffen.³⁴ Sie hat sich zu einer beachtlichen Nichtregierungsorganisation in Washington entwickelt. Der Slogan der Organisation „Torture is a moral issue – Folter ist eine Frage der Moral“ wehrt sich gegen eine Verengung dessen, was „moralische Fragen“ sind. Dazu war es in den vorangegangenen Jahrzehnten in den USA gekommen, insofern Evangelikale als die moralischen Fragen, um derentwillen Christen sich politisch engagieren sollten, nur Dinge wie Abtreibung und Homosexualität ausmachten. Das Besondere an der von Hunsinger gegründeten Organisation liegt darin, dass sie dem damit entstandenen „Religious Gap“ entgegenwirkt. Lange Zeit ließen sich in den USA aus der religiösen Orientierung unmittelbar die politischen Werte ableiten. Evangelikale mit starker persönlicher Frömmigkeit und traditionellen Glaubensvorstellungen kümmerten sich nur um

³⁰ Vgl. Hunsinger, Where the Battle [s. Anm. 28], 9.

³¹ „[...] we believe that America has a peculiar place in God's promises and purposes“ (R. J. Neuhaus, Christianity and Democracy: A Statement of the Institute on Religion and Democracy, 1981, zitiert nach Hunsinger, Karl Barth and Liberation Theology [s. Anm. 24], 42).

³² Hunsinger, Barth, Barmen (s. Anm. 26), 64 (Übersetzung der Vfn.).

³³ Pressekonferenz in New York 1962 (s. Anm. 13), 287.

³⁴ Vgl. G. Hunsinger (Hg.), Torture is a Moral Issue. Christians, Jews, Muslims, and People of Con-science Speak Out, Grand Rapids/Cambridge 2008.

Themen wie Abtreibung, Homosexualität, Erziehung, Ehe und Familie; liberale Christen, die kaum zur Kirche gingen und mit traditionellen Glaubensinhalten schwerlich etwas anfangen konnten, kämpften für Frieden und Menschenrechte. Zugespitzt könnte man sagen, „Fundamentalisten ohne Gerechtigkeit[sanliegen] und Liberale ohne Dogmatik“³⁵ standen sich gegenüber. Sie beäugten einander argwöhnisch und kamen so gut wie gar nicht miteinander ins Gespräch. Hunsinger ist es mit seiner Campaign Against Torture gelungen, eine Brücke zwischen diesen religiösen Lagern innerhalb der amerikanischen Christenheit zu schlagen. Hunsinger kämpft für eine Christenheit, in der persönlicher Glaube an Gott und politisches Engagement für eine menschlichere Welt keine Alternativen sind.³⁶ „Glücklicherweise“, so schreibt Hunsinger, „müssen wir uns nicht zwischen evangelischer Wahrheit und sozialer Gerechtigkeit entscheiden“.³⁷

Entsprechend weiß sich Hunsinger seiner Kirche verpflichtet. Er ist ordinierter Pfarrer der Presbyterian Church und hält in der Princetoner reformierten Gemeinde jeden Sonntag vor dem Gottesdienst ein Bibelstudium für Erwachsene ab. An dem neuen presbyterianischen Katechismus³⁸ war er federführend beteiligt.

Während der Podiumsdiskussion in Chicago 1962 schrieb Barth der amerikanischen Theologie Folgendes ins Stammbuch: Er, Barth, würde – wäre er amerikanischer Theologe – für Amerika eine Theologie der Freiheit entwerfen, einer Freiheit von jedem Unterlegenheitskomplex gegenüber dem guten alten Europa, aber auch einer Freiheit von einem Überlegenheitskomplex gegenüber Asien und Afrika; es müsse eine Theologie der Freiheit „für Humanität“ sein. Barth fügte hinzu:

„Wäre ich ein amerikanischer Theologe, so würde ich auf die Freiheitsstatue im New Yorker Hafen blicken. [...] Diese Dame braucht ein bißchen oder vielleicht ein bißchen viel Entmythologisierung. Dennoch kann sie vielleicht auch gesehen und interpretiert und verstanden werden als ein Symbol einer wahren Theologie – nicht der Liberalität (liberty), sondern der Freiheit (freedom). Nun, das wäre notwendig: eine Theologie der Freiheit – derjenigen Freiheit, zu der uns der Sohn befreit [...] und die als seine Gabe die eine wahrhaft menschliche Freiheit ist. Meine [...] Frage [...] ist die: Wird eine solche spezifisch amerikanische Theologie [der Freiheit] eines Tages entstehen?“³⁹

Angesichts der Theologie von George Hunsinger darf man freudig sagen: Genau so ist es gekommen.

³⁵ Hunsinger, Barth, Barmen (s. Anm. 26), 86 in Bezug auf die weißen Kirchen in Amerika (Übersetzung der Vfn.).

³⁶ Vgl. Hunsinger, Barth, Barmen (s. Anm. 26), 84 f.

³⁷ Hunsinger, Barth, Barmen (s. Anm. 26), 85 (Übersetzung der Vfn.).

³⁸ The Study Catechism, Louisville 1998.

³⁹ Podiumsdiskussion in Chicago 1962 (s. Anm. 7), 279.

GEORGE HUNSINGER

Karl Barth and Human Rights

The last decade or so in the United States has seen a steady stream of disquieting events. These include a possibly stolen presidential election, the momentous atrocities of September 11, 2001 and the many unanswered questions that still surround them. Afghanistan, the “graveyard of empires,” was then invaded (something always dubious, though at the time widely supported), soon to be followed by the deception of the Iraq war and the shambles of the occupation, all at enormous cost in treasure and lives. Abu Ghraib, Guantanamo Bay, and rendition to torture may also be mentioned along with yet another suspicious presidential election. Along the way there was the staggering transition of the U.S. from being a major international creditor to the largest debtor nation on earth. Finally, but not least, we saw the false hopes raised by the Obama administration, which has not only grievously failed in its promise to dismantle the organizational infrastructure that made U.S. torture possible (though for now it has scaled it back), but which has also reinforced, by its gross inaction, a widespread culture of impunity in American politics. Under Obama no one in high places has been held accountable for the massive Gulf Coast oil spill, the criminality of the Wall Street financial crisis, and the resort to torture itself. Most recently a third war, increasingly becoming a quagmire, has been launched for ostensibly “humanitarian reasons” in Libya, a country that like Iraq is rich in oil, while the long-sought Osama bin Laden, unarmed and non-resisting, was subjected to extra-judicial killing rather than being captured and put on trial, according to international law, as were the war criminals at Nuremberg in 1945 (who were not summarily executed and dumped into the ocean). It is not a pretty picture, and this is only a partial list.

In the wake of the bin Laden killing, which was greeted throughout the United States with jingoistic celebrations of vindictive glee, the sordid American debate has flared up again about whether torture is ever justified. Once again it has become necessary to rehearse the arguments that torture is immoral, illegal and counterproductive – in that order. Torture is immoral because it brutalizes a helpless victim, whether guilty or innocent, to the point of irreversible psychic

ruin, if not death. It is illegal because it is an international crime prohibited by a body of existing law. And it is counterproductive because it has been known at least since Aristotle that torture does not produce reliable results (and you don't have to be Aristotle to figure this out). Virtually all experts agree, except for those trying to escape war crimes prosecution, that torture is not useful in gathering intelligence. The resort to torture, according to some analysts, may actually have prolonged the search for Osama bin Laden by many years.

Torture is not just one issue among others. As law professor Jeremy Waldron has noted, the prohibition against torture is "archetypal," containing the rule of law within itself, being an "icon of the whole," so that it marks the line between civilization and barbarism, between constitutional government and dictatorship.¹ Torture embodies a profound threat to constitutional government and the rule of law. At the same time, it is also a profoundly moral and spiritual issue.

In 2005, one year after the release of Abu Ghraib photos, I began organizing against the Bush torture program. Remembering Martin Luther King's statement that "A time comes when silence is betrayal," I could not bear it that American churches were not doing more to speak out. I eventually founded the National Religious Campaign Against Torture (NRCAT) through a conference held at Princeton Theological Seminary in January 2006. When asked at the conference how my work against torture related to my study of Barth, I replied: "What good does it do to spend your life reading Karl Barth, if you are not ready to act when the time comes?"

Today NRCAT is the most religiously diverse progressive political movement in American history. It includes Catholics and Evangelicals, Muslims and Jews, "mainline" Protestants and people of many other religious affiliations. In a short period of time – six years ago on this date NRCAT did not exist – it has seen extraordinary growth, it has gained the respect of the major human rights organizations, and it has increasingly captured the attention of elected officials. Starting out as the work of three unpaid volunteers, including myself, each of whom took on what amounted to a second full-time job, the organization now has a paid Executive Director and a small full-time staff in Washington DC. Around the country NRCAT now has more than 300 religious member organizations, and 57,000 individual supporters.²

¹ J. Waldron, "Torture and Positive Law". *Columbia Law Review* 105 (2005), 1718–30. 1734–39: 1722.

² Visit our website at <http://www.nrcat.org>.

The long-range goals of NRCAT since its founding have been:

- To bring about changes in U.S. policy that would prohibit – without exception – all U.S.-sponsored torture and cruel, inhuman and degrading treatment of detainees.
- To expand the moral consensus among the American people that torture is never acceptable.
- To equip national and regional religious organizations, congregations, and individuals to engage actively in efforts to end U.S.-sponsored torture including educating the public about torture and detainee treatment and urging the public to end U.S.-sponsored torture, including torture by proxy.

Today its most immediate efforts are directed toward:

- The creation of a nonpartisan Commission of Inquiry that would investigate the nature of the torture practices and policies of the U.S. government after September 11, 2001.
- The bringing of those responsible to public accountability.
- Ending solitary confinement in U.S. prisons.
- Urging the U.S. government to adopt the UN Optional Protocol to the Convention Against Torture (OPCAT), which would establish an inspection system for places of detention around the globe.

From the standpoint of Reformation theology, what basis might exist for this kind of work? Two main answers would seem to exist, though they are not mutually exclusive. The one, based on the doctrine of creation, appeals to belief that all people are created in the image of God. Following John Calvin, this has often been the approach taken by members of the Reformed tradition. The second answer looks more to the doctrine of salvation in Christ as centered in justification by faith. This was the approach taken, as it turns out, by both Martin Luther and Karl Barth. Let us examine each of these answers briefly.

The Reformed Appeal to the Image of God

Since Calvin restricted the scope of salvation to the elect, it would not have been possible for him to ground anything like universal human rights and the rule of law directly in his doctrine of salvation. He did, however, make significant appeals to the doctrine of creation, according to which all human beings are made in God's image. For example, in his *Institutes* Calvin could write:

There is really only one way by which we can arrive at a point that is otherwise not only difficult, but altogether against human nature, namely, that we should love those who hate us, render them good for evil, and bless them when they curse us. We can only reach this point when we remember not to reflect on their wickedness, but to look upon the image of God in them, by which their faults are covered and obliterated, so that by its beauty and dignity we are attracted to love and embrace them.³

According to this statement, the image of God was to be seen not merely in all human beings, but particularly in those who were acting as our enemies. The work of the Creator, by whom the divine image was imparted, was to serve, Calvin urged, as an overriding factor in the way we should treat our enemies, despite any misuse they might make of the image they bear.

A more recent example of appealing to the image of God can be found in Nicholas P. Wolterstorff, a distinguished Reformed philosopher of religion who taught at Yale. What makes the *imago Dei* important for Wolterstorff is “that every human being possesses a certain dignity on account of bearing the *imago Dei*. [...]”⁴ “My account of rights,” he continues, is a dignity-based account” (S. 169). “Rights are what respect for worth requires” (170). All persons have a “worth-bestowing relation to God,” precisely because they bear God’s image, including “even the most impaired human beings” (171).⁵ Wolterstorff concludes his reflections by suggesting how the creation-based motif of the *imago Dei* might be combined with elements from the Christian doctrine of salvation: “God loves redemptively,” he writes, “all who bear the *imago Dei* – loves them equally and loves them perpetually. It is the worth we have on account of being so honored by God that grounds natural human rights” (171). Human rights are here seen to be grounded in the worth accorded to all persons who bear God’s image and who are loved redemptively by God.

³ Inst. III. 7.6; my translation.

⁴ N. P. Wolterstorff, “Modern Protestant Developments in Human Rights,” in: J. Witte Jr./F.S. Alexander (Hg.), *Christianity and Human Rights: An Introduction*, Cambridge 2010, 164. Hereafter page references cited in the text.

⁵ For a case that the dignity of impaired persons can be well upheld on the basis of Barth’s relational account of the *imago Dei*, see J.E. O’Donovan, “Man in the Image of God: The Disagreement between Barth and Brunner Reconsidered”. *Scottish Journal of Theology* 39 (1986), 433–459.

Luther and the Evangelical "As"

The other possible answer, by which a conception of universal human rights might be grounded most directly in the doctrine of salvation in Christ, seems first to have been first adumbrated by Martin Luther. Although Luther, of course, did not reflect directly on the modern idea of human rights any more than did Calvin, his thinking established a certain direction that would later prove to be important to someone like Barth. Luther based his evangelical ethics not so much on the *imago Dei* as on the indicatives of saving grace. He could affirm these indicatives with exuberance:

Well now! My God has given to me, unworthy and lost human being, absolutely for nothing and out of pure mercy, through Christ, the fullness of all godliness and blessedness, so that I henceforth need nothing more than to believe that it is so.⁶

The gift of salvation to lost sinners was a complex event. It occurred in Christ alone, by grace alone, through faith alone. Accomplished by Christ in his saving obedience there and then (*solas Christus*), complete salvation in all its fullness (*tota salutis*) was given – absolutely for nothing and out of pure mercy (*sola gratia*) – to unworthy and lost human beings here and now (*totus peccatores*), on the sole condition that they receive it by faith (*sola fide*). As seen from salvation's originating side, divine mercy was the inner motivation, steadfast love was the enacted content, and sovereign freedom was the essential form of this gift.

Ethics was then a matter of deriving the human imperative from the divine indicative. The indicative established the model (*the analogans*) to which our lives were meant to conform (*the analogate*). Conformity to Christ (with due respect to his unrepeatable uniqueness) emerged as the guiding norm. In response to his self-giving love, our lives were to be distinguished by gratitude, benevolence and freedom. Luther continued:

Well, then, for such a Father, who has so prodigally lavished upon me his blessings, I will in return freely, joyously and for nothing do what is well-pleasing to him, and also be a Christian toward my neighbor, as Christ has been toward to me; and I will do nothing except only what I see to be needful, useful and blessed for him, because I indeed through my faith have enough of everything in Christ. See, thus there flows from

⁶ Zit. in A. Nygren, *Agape and Eros*, Philadelphia 1953, 727 n. 2. The passage cited is from WA 7, 35, the German-text version of Luther's "The Freedom of a Christian." I owe this reference to R. McAfee Brown, *The Spirit of Protestantism*, New York 1961, 65–66.

faith love and delight in God, and from love a free, willing, joyous life to serve our neighbor for nothing. For just as our neighbor suffers want and is in need of our superabundance, so have we suffered want before God and been in need of his grace.⁷

The evangelical “as” found expression here at two points:

As our neighbor suffers want, so we have suffered want before God.

I will be toward my neighbor as Christ has been toward me.

An analogy of neediness called forth an analogy of benevolence. It was a pattern that moved from the greater to the lesser. Since God had delivered us so lavishly from the greater need of sin, death and the devil (as Luther might put it), how could we fail to reach out to our neighbors when we saw them in temporal need? Since God had so abundantly blessed us, we would gladly do in return what was pleasing to God. That meant acting toward others as God in Christ had acted, and continued to act, toward us. We would undertake whatever was “needful, useful and blessed” for them. In accord with the grace we had received, we would serve them “freely, joyously and for nothing.” We could not love God and take delight in him without reaching out in kindness to our neighbor.

Others were to be regarded with charity despite their guilt and shame, for that was how Christ had regarded us. Since we all shared a solidarity in sin, we could not deny them a measure of the kindness that Christ had shown to us.

After Luther: How Barth Socialized the Evangelical “As”

In working out his ethics of justification, Luther restricted what I have called the evangelical “as” – “Live in love, as Christ loved us and gave himself up for us” (Eph 5,2) – to the private sphere. For him, the injunction to show kindness toward others with their moral weaknesses and failings, as Christ had done toward us, pertained only to private or interpersonal relations, or to the spiritual realm of faith and Christian community. It did not directly carry over into secular government or political affairs.

A different calculus was in order there – one less generous, more limited and more severe. Social ideals inspired by the gospel, like forgiveness, equality and non-retaliation, did not apply in the public domain, where the attempt to realize

⁷ Nygren, Agape (s. Anm. 6), ebd.

them could only go awry. Luther's famous opposition between the law and the gospel (with its obvious Augustinian roots) led him to posit a dichotomy between the secular and the spiritual realms.

When the secular realm was redefined by Barth as falling under the lordship of Christ, it became possible for him to socialize the evangelical "as." While he did not make that move in his 1938 essay,⁸ he went on to make it elsewhere. He followed the exact logic of Luther's ethics while extending it into the sphere of social and political responsibility. He reasoned by analogy from justification to justice. In his hands, the doctrine of justification led to a Reformation version of what Latin American theologians would later call "God's preferential option for the poor."

Like Luther, Barth argued that for lost sinners the righteousness of God meant both mercy and judgment. Insofar as the sinner was condemned and put to death, God's righteousness meant the awfulness of judgment. But insofar as the sinner was justified by grace and endowed with the blessing of faith, God's righteousness meant the primacy of mercy.

Righteousness was a predicate that defined who God was, both in himself and for us. Barth wrote:

God is righteous in himself, always doing what befits him and is worthy of himself, defending and glorying in his divine being. He does this also when he makes himself to be our righteousness. He procures right for those who in themselves have no righteousness, indeed for those whose righteousness he discloses as unrighteousness. He does not leave them to themselves. On the contrary, he gives himself to them in his own divine righteousness. Against their merit and worth, and solely by his own merit and worth, he makes himself to be the ground on which [...] they can truly stand and live. (II/1, 387 rev.)

God's righteousness, according to Barth, embraced both retributive and restorative aspects. It slayed in order to make alive, and it made alive by slaying. The self-same sinner who was abolished in Christ was restored with him from the grave. In his death Christ was made one with the condemned, while in his resurrection he triumphed as their hope. His union with them was at once vicarious and yet real. In an unparalleled, apocalyptic transaction, retribution had been justly carried out even as the sinner was restored to new life. God had not compromised his righteousness one whit while still causing his mercy to prevail.

⁸ K. Barth, *Rechtfertigung und Recht* (Theologische Studien 1), Zürich 1938 (Neuausgabe Zürich 1998).

From this affirmation of God's righteousness in the service of his mercy – the divine indicative – there followed, Barth believed, a social imperative. God's work of mercy implied "a very definite political problem and task" (II/1, 386). God had intervened on behalf of lost sinners despite the end they deserved. From one standpoint, the forgiven sinner simply represented human misery as seen in all who were weak and defenseless, all who were helpless and in distress (cf. Röm 5,6). God's mercy toward sinners had consequences for all other, if lesser, needs. Barth noted that God's concern for the harassed and oppressed people of Israel – and in Israel "especially the poor, the widows and orphans, the weak and defenseless" (II/1, 396) – had foreshadowed God's intervention on the cross.

The God of the Bible was a God of righteous mercy who took human misery to heart, entered into it himself, and overcame it from within (II/1, 369). Reasoning from the greater to the lesser, Barth concluded:

To establish justice for the innocent who are threatened and the poor, the widows, the orphans and the strangers who are oppressed [...] God stands at every time unconditionally and passionately on this and only on this side: always against the exalted and for the lowly, always against those who already have rights and for those from whom they are robbed and taken away. (II/1, 386 rev.)

God's concern for those in distress could not be taken seriously, Barth wrote, "without feeling a sense of responsibility in the direction indicated" (II/1, 386). A definite political attitude was established by God's work of mercy. The believer "justified by Christ's blood" (Röm 5,9) was made responsible "to all those who are poor and wretched." The believer was summoned to show mercy as he or she had received mercy, and therefore "to espouse the cause of those who suffer wrong" (II/1, 387). Why? Because in them it was made manifest what he or she was in the sight of God – a person in need of mercy that rectified wrong (II/1, 387). A solidarity in need connected believers to the poor and oppressed

The justified sinner therefore

knows that justice – every rightful claim which one human being has against another or others – enjoys the special protection of the God of grace. As surely as [the believer] lives by the grace of God, he cannot avoid this claim. He cannot avoid the problem of human rights. He can only will and affirm a state which is based on justice. By any other attitude he rejects the divine justification. (II/1, 387 rev.)

Divine justification meant mercy toward those in need. It meant that God had not only dealt with our sin, but had looked from our sin to our suffering, from our guilt to our bondage, and from our arrogance to our folly (II/1, 371). It meant that

our negation of God's affirmation had been negated by grace so that our liberation and restoration prevailed. Justification meant the removal of injustice, the prevailing of mercy, the restitution of the sinner, and the imperative of justice for the oppressed.

The person who lives by the faith that this is true stands under a political responsibility. He knows that the right, that every real claim which one person has against another or others, enjoys the special protection of the God of grace. As surely as he himself lives by the grace of God he cannot evade this claim. He cannot avoid the question of human rights. He can only will and affirm a state which is based on justice. By any other political attitude he rejects the divine justification. (II/1, 287 rev.)

Conclusion: Christians and Torture

The international Christian communities have taken a clear stand against torture and in favor of universal human rights. For example, a 1974 consultation on "Human Rights and Christian Responsibility," organized by the World Council of Churches stated that

[...] the emphasis of the Gospel is on the value of all human beings in the sight of God, on the atoning and redeeming work of Christ that has given to humanity true dignity, on love as the motive for action, and on love for one's neighbor as the practical expression of an active faith in Christ. We are members one of another, and when one suffers all are hurt.

Three years later the WCC issued an official "Statement on Torture." It said in part:

We are called to bear witness to the light which has come into the world through our Lord Jesus Christ. At the same time, we know: "the judgment, that the light has come into the world, and men loved darkness more than light, because their deeds were evil. For everyone who does evil hates the light, lest his deeds be exposed" (Joh 3,19-20).

The statement continued:

Today, we stand under God's judgment, for in our generation the darkness, deceit and inhumanity of the torture chamber have become a more widespread and atrocious reality than at any other time in history. No human practice is so abominable, nor so widely condemned. Yet physical and mental torture and other forms of cruel and inhuman treatment are now being applied systematically in many countries, and practically no nation can claim to be free of them.⁹

⁹ World Council of Churches, "Statement on Torture", *The Ecumenical Review* 29 (1977), 406-08.

Nor have similar statements been lacking from the Vatican. In June 1982 Pope John Paul II, before the International Committee of the Red Cross, in Geneva, declared, in a particularly eloquent statement:

The thought of Jesus being stripped, beaten and derided until his final agony on the cross should always prompt a Christian to protest against similar treatment of their fellow beings. Of their own accord, disciples of Christ will reject torture, which nothing can justify, which causes humiliation and suffering to the victim and degrades the tormentor.

The Pope concluded:

Christ's disciple refuses every recourse to such methods, which nothing could justify and in which the dignity of humanity is as much debased in the torturer as in the torturer's victim.

The Catechism of the Catholic Church, furthermore, condemns torture, saying that which "uses physical or moral violence to extract confessions, punish the guilty, frighten opponents, or satisfy hatred" is "contrary to respect for the person and for human dignity." Official Catholic statements along these lines could be multiplied many times over.

How sad it is, therefore, that in December 2007, Archbishop Desmond Tutu found it necessary to ask:

Whoever imagined that you would hear from the United States and from Britain the same arguments for detention without trial that were used by the apartheid government?¹⁰

Bishop Tutu suggested that by detaining terrorism suspects without trial, the United States and Britain were pursuing policies like those of South Africa's apartheid-era government.

Even more dismaying, if possible, however, were the results of a survey, released in 2009 by the Pew Research Center. Those polled were white church goers: white non-Hispanic Catholics, white Evangelicals, and white mainline Protestants. Among those who attend church regularly, a majority of 54 percent responded that torture could be "justified." By contrast, torture was said to be rarely or never justified by a majority of those who do not attend church regularly. The more often Americans go to church, the more likely they are to support the torture of suspected terrorists.¹¹

¹⁰ "Terror detentions 'like apartheid-era'", Reuters (December 11, 2007).

¹¹ Pew Forum on Religion and Public Life, "The Religious Dimensions of the Torture Debate", April 30, 2009. http://pewresearch.org/pubs/1210/to_torture_opinion_religious_differences.

In 1948, in the immediate aftermath of the crisis years in Europe, Albert Camus, the French existentialist philosopher, was invited to speak at a Dominican monastery. The friars wanted him to address them about how an “unbeliever” viewed Christians in the light of the era that had just passed.

What the world needs today, Camus told them, are “Christians who remain Christians.” He continued:

For a long time during those frightful years I waited for a great voice to speak up in Rome. I, an unbeliever? Precisely. For I knew that the spirit would be lost if it did not utter a cry of condemnation. [...]

It has been explained to me since that the condemnation was indeed voiced. But that it was in the style of encyclicals, which is not all that clear. The condemnation was voiced and it was not understood. Who could fail to see where the fault lies in this case?

Camus then issued an unforgettable appeal:

What the world expects of Christians is that Christians should speak out, loud and clear, and that they should voice their condemnation in such a way that never a doubt, never the slightest doubt, could rise in the heart of the simplest man. That they should get away from abstraction and confront the blood-stained face history has taken on today.

What Camus voiced more than 60 years ago has lost none of its urgency today. The crisis of our national descent into torture is, for our churches, supremely a crisis of faith. If Camus was right about what the world expects of Christians, then how much more must be expected of them, and not just by the world, today?

But let us give the last words to Karl Barth:

Human life—one's own and that of others—belongs to God. It is His loan and blessing. For God has unequivocally and fully accepted it in Jesus Christ, in the incarnation of His Word. Therefore respect is due to it, and, with respect, protection against each and every callous negation and destruction. (III/4, 397–98)

Where Christians are unwilling to love [their neighbors in need], how can they say that God loves them or that they are loved by God? ... Their decisive presupposition in respect of every human person can be only that Jesus Christ has died for his sin too, and for his salvation. They must regard and approach every person from this angle. Hence they can never be against human beings. They can only be for them, not just theoretically but practically. [...] The whole credibility of the Christian service of witness as a human act depends on [...] the work of active human love. [...] (III/4, 503–4 tr. rev.)