

DER CHRIST IN DER GESELLSCHAFT

KARL BARTHS TAMBACHER VORTRAG NACH 100 JAHREN

Mit dem Tambacher Vortrag »Der Christ in der Gesellschaft« vom 25. September 1919 ist Karl Barth »schlagartig in Deutschland bekannt« geworden, und zwar als einer, der »ein neues, wegweisendes Wort für seine Zeit und Epoche« zu sagen hatte. (Eberhard Busch, Lebenslauf, 1975, 122). Allerdings wurden in Deutschland bald die politischen Implikationen des Vortrags ausgeblendet und nur noch »das apolitisch verstandene (...) »nur senkrecht von oben« (...) rezipiert« (Andreas Lindt, Karl Barth und der Sozialismus, in: Reformatio 1975, 401). So konnte der Eindruck entstehen, Barth habe sich in Tambach vom Sozialismus losgesagt.

Andere drücken sich präziser aus: Barth habe in Tambach »Abschied (...) vom Religiösen Sozialismus« genommen, und dies habe zu einer »Entfremdung« mit Leonhard Ragaz, dem Schulhaupt des schweizerischen Religiösen Sozialismus, geführt. (Busch, Lebenslauf, 123). Tatsächlich war das Ergebnis der Tambacher Konferenz in den Augen von Ragaz ambivalent: »Viele der Deutschen lernten dadurch die Hauptelemente unserer religiös-sozialen Botschaft zum ersten Male kennen und wurden dadurch mächtig angezogen; aber sie lernten sie in ihrer dialektischen Fassung und Entstellung kennen, und dadurch wurde ihre revolutionäre Wirkung paralytisch.« (Ragaz, Mein Weg, Bd.2, 1952, 191) Bei aller Kritik hat Ragaz demnach in Barths Ansatz gleichwohl eine Variante der religiös-sozialen Botschaft sehen können. Über den Differenzen sollte daher der »Gesichtspunkt der letzten Zusammengehörigkeit« (Eduard Buess / Markus Mattmüller, Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth, 1986, 143f.) der beiden Theologien nicht vernachlässigt werden. Die Auffassung, dass Barths Vortrag als Ausdruck seiner Abkehr vom Sozialismus zu gelten habe, stützt sich auf die in Tambach formulierte Ablehnung aller »Bindestriche« wie »christlich-sozial«, »evangelisch-sozial«, »religiös-sozial«, die auf »gefährliche Kurzschlüsse« hinausliefen (Barth, VukA 1914-1921, GA III.48, 559 – im Folgenden nur noch die Seitenzahl). Demgegenüber warnt Barth davor, »Christus zum soundsovielten Male zu säkularisieren, heute z. B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern,

dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe« (560).

Darüber sollte aber nicht übersehen werden, dass Barth nicht weniger scharf eine missionarische Volkskirche kritisiert, die im Stil des »christlichen Mittelalters« versuche, »die Gesellschaft zu klerikalisieren« (562). Gerade in dieser »kirchlichen Versuchung« sieht er »den gefährlichsten Verrat an der Gesellschaft. Denn die Gesellschaft wird um die Hilfe Gottes, die wir doch eigentlich meinen, betrogen, wenn wir es nun nicht ganz neu lernen wollen, auf Gott zu warten« (563). Im Übrigen geht es Barth gerade um Überwindung der unfruchtbaren Antithesen. Er fragt nach »ein[em] neue[n] Element mitten unter all dem Alten, also (...) Gerechtigkeit in dem Meer von Ungerechtigkeit, also (...) Einheit in der ganzen Zerfahrenheit der Gesellschaft auch unserer Zeit« (556f.).

Was war in Tambach geschehen? Zwei hessische Pfarrer hatten im Namen einer »Religiös-Sozialen Vereinigung in Deutschland« für den 22. bis 25. September 1919 zu einer Tagung im Erholungsheim »Tannenberg« in Tambach (Thüringen) eingeladen. »Dabei sollte deutschen Interessenten der schweizerische religiöse Sozialismus vorgestellt werden.« (Busch, Lebenslauf, 122). Zu dieser Versammlung war Barth als einer der Redner eingeladen worden, nachdem der zunächst angefragte Leonhard Ragaz abgesagt hatte. Den ca. 100 Teilnehmern war gemeinsam, dass sie nach den revolutionären Umbrüchen der letzten Jahre als Christen »nach neuen Wegen im politischen und kirchlichen Leben« suchten. (Günter Dehn, Die alte Zeit, die vorigen Jahre, München 1962, 217). Nach zwei Vorträgen über »Der Christ in der Kirche« und »Der Christ im Staate« kam am letzten Tag der Konferenz Karl Barth mit seinem Vortrag »Der Christ in der Gesellschaft« zum Zuge.

In der Gesamtkomposition kann Barths Vortrag als Dogmatik in nuce gelten: »Im Ansatz finden wir hier schon die Struktur seiner späteren »Kirchliche[n] Dogmatik.« (Dick Boer, Ein ganz anderer Gott, 2007, 30). Barth selbst cha-

Mit Eduard Thurneysen, 1920

rakterisierte seinen Vortrag als »eine nicht ganz einfache Maschine (...), vorwärts- und rückwärtslaufend, nach allen Seiten schießend, an offenen und heimlichen Scharnieren kein Mangel«. (Brief an Thurneysen vom 11.9.1919, in: GA V.3, 344).

Barth versteht das Thema »Der Christ in der Gesellschaft« als eine Frage, die uns »hoffnungsvoll und zugleich seltsam nachdenklich« anblicke. Gerade in der »Katastrophe, von der wir herkommen und in der wir noch stehen«, könne »der Christ«, von dem »Verheißung« ausgehe (556), natürlich kein anderer sein als »der Christus«, also nicht etwa »die Christen« als »die Masse der Getauften«, auch nicht als »das erwählte Häuflein der Religiös-Sozialen«, sondern: Jesus Christus allein (557).

Allerdings hatte das Thema gerade in dieser Zuspitzung für Barth eine schmerzliche Kehrseite darin, dass die »beiden Größen« auseinanderfallen und einander »abstrakt« gegenüberstehen: »Der Christ – in der Gesellschaft!« Christus erscheint als »besondere Erscheinung neben anderen Erscheinungen« (558). Statt sich »auf das Leben der Gesellschaft« zu beziehen, sondert sich die »Religion« vom Leben ab (559). Und umgekehrt wirkt die »nun einmal gewonnene (...) Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens« »auch im Revolutionszeitalter unerbittlich« fort (561). »Behauptet das Heilige heute, und heute erst recht, zu unserem Leidwesen sein Eigenrecht gegenüber dem Profanen, so behauptet das Profane nun ebenso das seine gegenüber dem Heiligen« (562).

Nicht ein Standort, eine Bewegung

Um die Frage nach der »Einheit in der ganzen Zerfahrenheit der Gesellschaft« (557) beantworten zu können, sucht Barth nach einem »Standort«; doch »Standort« ist schon nicht das richtige Wort. Denn unsere Stellung zur Lage ist tatsächlich ein Moment einer Bewegung, dem Augenblicksbild eines Vogels im Fluge vergleichbar«. Es geht um »die Bewegung«, die alle unsere Bewegungen, »die sozialistische«, die »religiös-soziale«, aber auch »die allgemeine, etwas fragwürdige Bewegung des sogenannten Christentums« »sozusagen senkrecht von oben her« durchschneidet, die aber zugleich »ihr verborgener transzendenter Sinn« ist: »die Bewegung der Gottesgeschichte (...), deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten« (564).

Mit Martin Niemöller, 1947

Wenn es sich also »um Gott handelt«, dann geht es »um die Bewegung von Gott her, um unser Bewegtsein durch ihn« (566). Bei der »Absonderung des Heiligen vom Profanen« kann es nicht bleiben; »es muss ja dennoch einen Weg geben von dort nach hier« (568). »Gerade das ganz Andere an Gott, das sich gegen alle Säkularisierungen, gegen alle bloßen Anwendungen und Bindestriche sträubt, treibt uns mit zwingender Kraft, unsererseits auszuschaun nach einem (...) ursprünglichen Zusammenhang unseres Lebens mit jenem ganz anderen Leben. (...) Der lebendige Gott ist es, der uns, indem er uns begegnet, nötigt, auch an unser Leben zu glauben« (569). Denn »ein selbständiges Leben neben dem Leben ist nicht Leben, sondern Tod. (...) Tot sind alle ›Dinge an sich‹, alles hier und dort, einst und jetzt, dies und das, das nicht zugleich Eines ist. (...) Tot wäre Gott selbst, wenn er nur von außen stieße, wenn er ein ›Ding an sich‹ wäre und nicht das Eine in Allem« (571).

Gegen »die umklammernden Mächte des Todes« hilft nur »die Revolution des Lebens (...), in der wir begriffen sind«. Dass sich »das Leben (...) gegen den Tod im Leben aufgemacht hat«, das gilt es gerade »in der heutigen Situation« zu erkennen. Es geht darum, all die »zweideutigen Bewegungen unserer Zeit (...) in ihrem tiefsten Sinn mitleidend und mithoffend zu begreifen«. So kann die »Erschütterung so vieler ›Dinge an sich‹« in der Gegenwart (571) verstanden werden als Ausdruck der Sehnsucht nach der Überwindung der »tödlichen Isolierung des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen«. Die »moderne Jugendbewegung«, die »Auflösung der Familie« und die »expressionistische Kunst« sind dafür Beispiele, aber auch »die Spartakisten« mit ihrem radikalen Protest gegen »das Joch der Arbeit an sich« (572), aber auch der »Protest« der »Kirchengegner« gegen die »Pforten der Religion an sich« (573).

All dies gilt es zu »begreifen« (573). »Den Sinn unserer Zeit in Gott begreifen« heißt aber: »hineintreten in die Beunruhigung durch Gott« (574). Denn »wir sind keine unbeteiligten Zuschauer. Wir sind von Gott bewegt. (...) Gottesgeschichte geschieht in uns und an uns. (...) Die Hoffnung ist gegenüber der Not das entscheidende, das überlegene Moment« (575). »Wir stehen in der Gesellschaft als die Begreifenden, also als die Eingreifenden, also als die Angreifenden (...)« (576). Die »Gottesgeschichte« entfaltet Barth dann in einer Drei-Reiche-Lehre der Bewegung vom regnum naturae über das regnum gratiae zum regnum gloriae.

Das Begreifen beginnt mit der Bejahung der Welt

Unser Begreifen beginnt mit der »Bejahung der Welt, wie sie ist«. Denn »das Reich Gottes fängt nicht erst mit unsern Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die vor allen Revolutionen ist, wie sie vor allem Bestehenden ist. (...) Gott könnte die Welt nicht erlösen, wenn er nicht ihr Schöpfer wäre« (577). Reich Gottes als *regnum naturae* ist zunächst »eine ursprüngliche Gnade, die wir als solche bejahen, eine Schöpfungsordnung, in die wir uns finden müssen« (578). Sie ermöglicht es – in Anknüpfung an die »Gleichnisse der synoptischen Evangelien« (580) –, »im Weltlichen die Analogie des Göttlichen« anzuerkennen und sich ihrer zu »freuen« (582). »Bilder aus dem Leben, wie es ist, sind die Gleichnisse, Bilder, die etwas bedeuten«. Sie lassen »einen starken Sinn für Sachlichkeit« erkennen (583), die für Barth wiederum »eine Verheißung« im Blick auf unsere Beteiligung am »Lauf der Welt« enthält (584). Und so folgt aus dieser verheißungsvollen Sachlichkeit »eine demütige, aber zielklare und auch wohl freudige Freiheit, uns auf dem Boden dieses Äons zu bewegen«, die Freiheit, »auch im Hause der gottlosen Sozialdemokratie (...) und zuletzt sogar im Kirchenhaus« ein- und auszugehen (585).

Dem Ja im *regnum naturae* [Reich der Natur] folgt allerdings im *regnum gratiae* [Reich der Gnade] das Nein, der »Lebenbejahung« die »Lebensverneinung« (586): »Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart. Wir können den Schöpfer der ursprünglichen Welt nicht anders ehren, als indem wir schreien nach dem Erlöser der jetzigen Welt« (587). Im *regnum gratiae* liegt das Reich Gottes in »schwerem Kampf«, es wendet sich »zum Angriff auf die Gesellschaft« (588). In einer rhetorischen Frage bringt Barth hier den Sozialismus ins Spiel: »Warum können wir uns (...) gerade im letzten Grunde nicht verschließen gegenüber dem Protest, den (...) der Sozialismus mit zusammenfassender Wucht gegen den ganzen geistigen und materiellen Bestand der Gesellschaft richtet?« (589) Es ist ja »etwas in der Analogie, das zur Kontinuität hindrängt (...). Das Gleichnis ist Verheißung, und Verheißung will Erfüllung« (590f.). Es geht heute um »eine Neuorientierung an Gott dem Ganzen unseres Lebens gegenüber«, nicht

nur um »ein in die Opposition treten in einigen oder vielen Einzelheiten«. Und »diese Wendung im ganzen« soll sich dann auch bewähren »in mutigen Entschlüssen und Schritten, in rücksichtslosen Kampfhandlungen und geduldiger Reformarbeit, heute wohl ganz besonders (...) als mithelfende und mitschuldige Genossen innerhalb der Sozialdemokratie, in der unserer Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Himmelreiches gegeben ist (...)« (592).

Unter dem Aspekt des *regnum gloriae* [Reich der Ehre] zitiert Barth Ernst Troeltsch: »Die Kraft des Jenseits ist die Kraft des Diesseits.« Und er erläutert: »Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten ist darum die weltbewegende Kraft, die auch uns bewegt, weil sie die Erscheinung einer totaliter aliter – mehr können wir nicht sagen – geordneten Leiblichkeit ist« (595). Und Barth betont: »Wir glauben also darum an einen Sinn, der den einmal gewordenen Verhältnissen innewohnt, aber auch an Evolution und Revolution, an Reform und Erneuerung der Verhältnisse, an die Möglichkeit von Genossenschaft und Bruderschaft auf der Erde und unter dem Himmel, weil wir noch ganz anderer Dinge warten, nämlich eines neuen Himmels und einer neuen Erde.« Zwar sei »das letzte, das εσχάτον, die Synthesis, nicht die Fortsetzung, die Folge, die Konsequenz, die nächste Stufe des Vorletzten etwa, sondern im Gegenteil der radikale Abbruch von allem Vorletzten«; aber gerade deshalb sei es »auch seine ursprüngliche Bedeutung, seine bewegende Kraft« (596). Gerade »wenn wir die Stellung des Christen in der Gesellschaft letztlich mit Calvin unter den Gesichtspunkt der *spes futurae vitae* [Hoffnung auf das zukünftige Leben] stellen«, sei eine »pessimistische Diskreditierung des Diesseits und unserer Tätigkeit im Diesseits« am wenigsten zu befürchten (597).

Es bleibt die Frage: »Was sollen wir denn nun tun?« Die knappe Antwort ist eine rhetorische Gegenfrage: »Was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen?« (598) Nach allem, was wir über unser Begreifen als Eingreifen und Angreifen gehört haben, meint dieser Schlusssatz zweifellos mehr als ein bloßes Zuschauen. Wenige Monate zuvor, am 9. Juni 1919, hatte Barth bei einer Versammlung der Christlichen

Weltkirchenkonferenz Amsterdam, 1948

Studenten-Vereinigung in Aarburg einen Vortrag über »Christliches Leben« gehalten, der im Aufbau und in vielen Einzelformulierungen bereits den Tambacher Vortrag präludiert. Damals hatte er als politische Pointe formuliert: »Die spes futurae vitae war der heimliche Hebel aller wirklichen Fortschritte und Revolutionen. Vielleicht dient es zur Beruhigung oder Beunruhigung, wenn ich sage, daß ich mich im Blick gerade auf diese letzten Erwägungen erst recht freue, Sozialdemokrat zu sein.« (Barth, Christliches Leben, VukA 1914-1921, GA III.48, 511). Man kann also durchaus sagen, dass der politisch-ethische Sinn des Tambacher Vortrags auf einen »theologisch begründeten Vorzug« der als atheistisch verschrienen Sozialdemokratie gegenüber der religiös-sozialistischen Synthese hinauslief

(Friedrich-Wilhelm Marquardt, Der Christ in der Gesellschaft 1919-1979, 1980, 28). Diese Pointe ist auf der Tambacher Konferenz damals auch verstanden worden. In seiner Zusammenfassung des Vortrags umschrieb einer der beiden Initiatoren der Konferenz, was er gehört hatte, so: »Wo wir Menschen um Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit und Wahrheit ringen sehen, sind wir gewiß, daß in ihnen der Auferstandene, der lebendige Gott ringt und arbeitet. Sie selber brauchen davon gar nichts zu wissen. (...) Das macht Gott gar nichts aus, denn er ist ein Gott der Freiheit.« (Marquardt, Christ in der Gesellschaft, 1980, 25). Hundert Jahre nach der Tambacher Konferenz wäre es an der Zeit, dies erneut zu verstehen.

Andreas Pangritz

» Man kann nicht Gott dienen und mit Teufel und Welt solche Rückversicherungen eingehen. Da wird keine Neuentdeckung der ›reformatorischen Botschaft‹, da wird keine Liturgie- und Gesangbuchreform, da wird kein Lutherfilm und kein violettes ›Jahrhundert der Kirche‹, da wird keine kirchliche Jugendbewegung und Gemeindefarbeit, da werden keine ökumenischen Ideologien und Machenschaften auch nur das geringste helfen: eine Kirche, die zugestandenermaßen damit beschäftigt ist, ihren (ihren!) Wert zu behaupten, ja zu steigern, eine Kirche, die das Jubeljahr der Augsburger Konfession damit antritt, zu jubeln, daß sie (sie!) wieder einmal ›aus dem Engpaß heraus‹ ist, eine solche Kirche kann in keinem Wort ihrer Weihnachts- und Oster- und Sonntagspredigt glaubwürdig sein.

(Karl Barth, Quousque tandem? (1930), in: Der Götze wackelt, 1964, 31)